ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

Vol. I

ISTORIA DOGMELOR DIN EPOCA POSTAPOSTOLICĂ
PÂNĂ LA SF. IOAN DAMASCHIN

Editura
BREN

ISTORIA DOGMELOR

Vol. I

ISTORIA DOGMELOR DIN EPOCA POSTAPOSTOLICĂ PÂNĂ LA SF. IOAN DAMASCHIN

Adresa: EDITURA BREN
Str. Lucăceşti nr. 12, sector 6
București
Tel/Fax: 223.43.47
637.21.55

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
SANDU, ŞTEFAN
Istoria Dogmelor / Ştefan Sandu - Bucureşti :
Bren, 2002
3 vol.: cm.
ISBN 973-8143-87-X
Vol. I : Istoria Dogmelor din epoca postapostolică până la Sf. Ioan Damaschin – 2002 – p. – Bibliogr.
ISBN 973-8143-88-8

2

Bun de tipar: 07.01.2002
ISBN 973-8143-87-X

IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA
Tipar: BREN PROD s.r.l.

Pr. conf. dr. ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

Vol. I
ISTORIA DOGMELOR DIN EPOCA POSTAPOSTOLICĂ PÂNĂ LA SF. IOAN DAMASCHIN

Editura BREN,
Bucureşti 2002

Cuvânt înainte

Scopul primului volum al acestei lucrări de Istoria Dogmelor urmăreşte să expună Istoria Dogmelor Bisericii vechi cuprinzând perioada din epoca postapostolică până la Sf. Ioan Damaschin, adică din secolul I până în secolul al VIII-lea. Perioada descrisă aici cuprinde expunerea istorică a dogmelor, formularea şi aprobarea dogmelor de Sinoadele ecumenice. Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice ne arată că în această perioadă s-au formulat şi s-au definit de Sinoadele ecumenice dogmele Bisericii creştine, Dogma trinitară şi Dogma hristologică. Lucrarea care este prezentată aici încearcă să fie o introducere în studiul Istoriei Dogmelor şi eu m-am străduit să condensez materialul pe cât a fost posibil fără ca acesta să devină neinteligibil. Scopul acestei lucrări este de a descrie Istoria Dogmelor şi istoria învăţăturii dogmatice din epoca postapostolică şi în perioada Sinoadelor ecumenice. Pentru expunerea istorică a dogmelor am făcut apel la scrierile Sfinţilor Părinţi şi scriitori bisericeşti şi la actele sinoadelor, care sunt izvoare ale Istoriei Dogmelor. Astfel această lucrare analizează izvoarele şi lucrările speciale din domeniul Istoriei Dogmelor şi încearcă în acelaşi timp să facă o sistematizare a învăţăturii dogmatice. Prin urmare, eu am adus citate teologice din izvoarele originale şi speranţa mea este că cele mai importante pasaje din izvoare vor fi găsite adunate aici. O încercare a criticii istorice şi dogmatice este numai sugerată. În unele lucrări de Istoria Dogmelor s-a pus accentul pe cadrul istorico-bisericesc al dezvoltării învăţăturii creştine şi prezentările sunt însoţite de o critică dogmatică. Multe comentarii ale unor teologi asupra formulării şi aprobării Dogmei Sfintei Treimi şi Dogmei hristologice, care au fost incluse la

început, au fost excluse la ultima revizuire a manuscrisului, pentru că lucrarea, în ciuda faptului că vrea să fie doar o schiță a Istoriei Dogmelor, într-o oarecare măsură a depășit dimensiunile plănuite la început. Anumite discuții și comentarii ale unor teologi privind expunerea Istoriei Dogmelor nu sunt, strict vorbind, potrivite într-o lucrare, care urmărește să prezinte cu toată fidelitatea formularea dogmelor și învățătura Bisericii în primele opt veacuri creștine din epoca Sinoadelor ecumenice. Faptul că eu nu sunt de acord cu unii teologi ca A. Harnack, devine evident din paginile care urmează. Deși lucrarea lui A. Harnack are puncte de vedere geniale, după aprecierea majorității teologilor, totuși această lucrare poartă pecetea construcțiilor istorice ale teologiei liberale. Studiul serios al Istoriei Dogmelor ne prezintă dogmele Bisericii, definițiile dogmatice și învățătura de credință formulate și aprobate de Sfinții Părinți și Sinoadele ecumenice. În zilele noastre nu se poate accentua în mod suficient că. o soluție reală a problemelor care implică expunerea istorică a dogmelor și formularea lor de Sinoade, poate să fie găsită fără studii profunde în Istoria Dogmelor. Studiul Istoriei Dogmelor cere o ascultare și necesită o înțelegere profundă. Planul general și argumentarea lucrării prezente au fost fixate după pregătirea prelegerilor mele de Istoria Dogmelor. Dacă prelegerile au avut un caracter foarte didactic, această lucrare urmărește să fie o analiză a izvoarelor pe care se întemeiază disciplina Istoria Dogmelor. Faptul că ea este bazată pe un studiu al izvoarelor originale este evident în mod suficient pentru cititor. Cercetarea teologică a relevat că în domeniul Istoriei Dogmelor lucrările lui A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Darmstadt, 1959), F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (7.Aufl., Tübingen, 1968) și R. Seeberg, Lehrbuch der

Dogmengeschichte (Basel, 1960) sunt fundamentale şi nu există mai târziu prezentări mari care să se poată compara cu ele. Din cauza dezvoltării cercetării în domeniul Istoriei Dogmelor a devenit tot mai dificil de realizat o lucrare de Istoria Dogmelor şi în ultimul timp au apărut din această cauză lucrări colective, la care contribuie mai mulţi teologi. Cele mai interesante sunt lucrările lui M. Schmaus (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3 (Freiburg, 2000) şi Carl Andresen, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1-3 (2. Aufl., Göttingen, 1998). În acelaşi timp unii teologi au continuat individual scrierea unor tratate sau manuale de Istoria Dogmelor. Menţionez aici doar pe B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt (4. uppl., Lund, 1971), şi Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter (Gütersloh, 1995). Band 2. Reformation und Neuzeit (Gütersloh, 1999). A scrie o Istorie a Dogmelor în zilele noastre este un risc. Marile lucrări din acest domeniu, care au fost scrise în limba germană la începutul secolului al XX-lea, nu au fost înlocuite prin alternative noi, convingătoare şi comprehensibile. Aceasta în ciuda faptului că înţelegerea dogmei şi Istoriei Dogmelor s-a schimbat considerabil în Protestantism şi Romano-Catolicism de la începutul secolului al XX-lea până în prezent. În încercarea de a scrie o Istorie a Dogmelor, eu am primit îndrumarea din partea Prof. D. Dr. Ragnar Bring (Lund) şi Prof. D. Dr. Bengt Hägglund (Lund) în anii 1976-1981. În teologia evanghelică şi romano-catolică se încearcă să se acorde o nouă înţelegere a dogmei şi Istoriei Dogmelor. Aici apare o sarcină suplimentară a dificultăţii de a întruchipa înţelegerea Istoriei Dogmelor şi astfel să demonstrăm validitatea ei.

În prezenta lucrare eu am folosit, în afară de izvoare, mai multe lucrări în limbile germană și suedeză, printre care manuale și tratatele de Istoria Dogmelor ale lui Schwane, Harnack, Loofs, Seeberg, Aulén, Hägglund și Lohse. Fără acest fel de investigație a manualelor și tratatelor de Istoria Dogmelor scrise în limba germană nu este posibil un studiu al Istoriei Dogmelor. În scrierea unei Istorii a Dogmelor adresată unui audiențe mai largi decât cercul specialiștilor, este desigur imposibil de menționat toate izvoarele și lucrările din domeniu, dar izvoarele și lucrările pe care eu le-am folosit sunt indicate în bibliografie. În notele de la subsol eu am menționat citate și referințe care sunt de o deosebită importanță. Aici de asemenea, desigur, numai selecții vor fi oferite.

Eu sunt convins că în starea actuală a cercetării în domeniul Istoriei Dogmelor efortul prezent nu poate fi mai mult decât o încercare de a expune înțelegerea teologică a dogmelor și a Istoriei Dogmelor într-o schiță a diferitelor epoci din Istoria Dogmelor. Această înțelegere a dogmelor și a importanței lor adevărate este de mare însemnătate în prezent. În dogmele Bisericii, noi avem dată o moștenire pe care nu trebuie să o neglijăm și care nu numai pur și simplu trebuie păstrată, ci trebuie pusă în valoare pentru că dogmele formulate și aprobate de Sinoadele ecumenice, precum și celelalte dogme ale Bisericii Ortodoxe, reprezintă credința adevărată și mântuitoare a Bisericii creștine. Dacă este adevărat că Biserica din zilele este una în credință și mărturisire cu Biserica Sfinților Părinți, această moștenire va fi acceptată în mod responsabil și tratată ca validă în mod intrinsec.

București, 31 iulie 2001.

Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu.

Introducere.

1. Noţiunea şi sarcinile Istoriei Dogmelor. Introducerea Istoriei Dogmelor urmăreştè să definească noţiunea, sarcinile şi împărţirea Istoriei Dogmelor, precum şi raportul Istoriei Dogmelor cu celelalte discipline teologice, izvoarele şi istoria disciplinei. Introducerea la Istoria Dogmelor trebuie să prezinte cercetarea actuală în domeniul Istoriei Dogmelor.

Scopul acestei lucrări este de a descrie Istoria Dogmelor şi istoria învăţăturii dogmatice din epoca primară până în prezent. Expunerea unei Istorii a Dogmelor Bisericii vechi, precum şi Istoria Dogmelor în timpul Evului Mediu, Reformei şi epocii contemporane, constituie una din cele mai dificile sarcini ale teologiei sistematice.

In problema explicării ample şi clare a diferitelor dogme şi invăţături ale Bisericii creştine se află intotdeauna, printre altele, lucrarea lui R. Seeberg[1], Lehrbuch der Dogmengeschichte (I-IV, Leipzig, 1920-1923.Nachdruckt, Darmstadt, 1959; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I-II, Oregon, 1997), care este incomparabilă. Fundamentală pentru lucrarea lui Seeberg şi mai solid compusă decât aceasta este lucrarea lui G. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte (I-II, Erlangen,1874-1876). Renumita lucrare a lui Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte(I-III, 5.Aufl.,Tübingen, 1931-1932; Nachdruckt, Darmstadt, 1964) este bogată în idei şi concepţii geniale, dar poartă totuşi amprenta puternică a construcţiilor istorice ale teologiei liberale. Din această perioadă aparţine renumitelor manuale de Istoria Dogmelor, de asemenea, lucrarea lui Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der

---

[1] Reinhold Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997.

Dogmengeschichte (4.Aufl., Halle a. S., 1906; 7.Aufl.,Tübingen, 1968). Lucrarea lui W. Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewüsstseins (1-2, Zürich, 1938-1951), este esenţial o lucrare sistematică în domeniul Istoriei Dogmelor[2].

B.Lohse[3], afirmă puternic că există o continuitate a Istoriei Dogmelor. Această continuitate se manifestă în mod deosebit şi prin publicarea unor manuale şi tratate de Istoria Dogmelor, care au apărut în ultimele două decenii. Dintre manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor din ultimele două decenii, se menţionează doar lucrările lui B.Lohse, A Short History of Christian Doctrine (Philadelphia, 1980), A.Radler, Kristendomens idéhistoria (2.uppl.,Lund, 1995), Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (1-3, 2.Aufl. Göttingen, 1998), Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (Bd.1, Gütersloh, 1995, Bd.2, Gütersloh, 1999) şi Michael Schmaus (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte (I-IV, Freiburg, 1951-2000).

După cum se poate constata din enumerarea unor manuale şi tratate mai noi de Istoria Dogmelor, care cuprind fiecare mai multe volume, disciplina Istoria

---

[2] Bengt Hägglund. Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 4 uppl., Lund, 1971, p. 404. Expunerea istorică a dogmei până la Luther se explică din puncte de vedere istorice în lucrarea lui Anders Nygren, Eros och Agape, Stockholm, 1966. Printre prezentările mai scurte de Istoria Dogmelor se pot menţiona : R. Seeberg, Grundriss der Dogmengeschichte, 7. Aufl., Leipzig, 1936; A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905 şi G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, care spre deosebire de lucrările menţionate până acum tratează, de asemenea, dezvoltarea protestantă actuală.

[3] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia,1980, p.8-12.

Dogmelor este foarte vastă şi se întinde pe o perioadă imensă de timp, începând cu epoca postapostolică până în zilele noastre. Având în vedere vastitatea acestei discipline, această lucrare de Istoria Dogmelor vrea să fie o introducere în studiul Istoriei Dogmelor şi în istoria învăţăturii dogmatice şi a literaturii dogmatice. Prezenta lucrare urmăreşte, de asemenea, să expună probleme teologice şi bisericeşti, care au stat ca bază în diferitele Biserici creştine şi la diferiţi autori în cadrul Istoriei Dogmelor. In această lucrare se încearcă totodată prin diferite puncte de vedere să se indice situaţia teologiei actuale, cu referire specială la Istoria Dogmelor, prin prezentarea unor probleme care sunt actuale în diferite contexte.

Pentru explicarea punctelor incluse în introducere şi care cuprind problematica actuală a Istoriei Dogmelor trebuie să se facă apel la manualele şi tratatele clasice de Istoria Dogmelor menţionate mai sus.

A. Harnack [4], influenţat de construcţiile istorice ale teologiei liberale, prezintă definiţia şi obiectul Istoriei Dogmelor şi afirmă că nevoia de a formula conţinutul religiei în articole de credinţă este esenţială creştinismului ca şi eforturile întreprinse pentru a dovedi că aceste articole de credinţă sunt crezute în raporturile lor cu cunoaşterea lumii şi cu istoria. Totuşi, pe de altă parte, caracterul universal şi supranatural al religiei creştine impune credincioşilor datoria de a ajunge la o expunere a credinţei.

După A. Harnack, ansamblul dogmelor a fost proclamat rezumatul creştinismului şi orice membru al Bisericii trebuie să-şi impună să accepte fidel această totalitate a dogmelor ca o condiţie preliminară cerută pentru

---

[4] A. Harnack, Precis de l'Histoire de Dogmes, Paris, 1893, p. VII-VIII.

dobândirea mântuirii .Acest mod de a înțelege creștinismul accentuează caracterul "Bisericii universale". Se consideră că aceste dogme fiind rezumatul creștinismului dau acestuia o poziție determinată și neclintită față de știință. Biserica unește pe toți membrii săi prin aceste articole de credință, în care ea a exprimat credința sa în Dumnezeu și în Hristos, oferind totul în mod egal credincioșilor, care cugetă într-un mod susceptibil de dezvoltări ulterioare nelimitate. Astfel, a avut loc formarea creștinismului dogmatic[5].

F. Loofs[6], arată de asemenea că dogmele Bisericii sunt definiții ale credinței. Biserica cere membrilor săi recunoașterea dogmelor și învățăturilor ei. Istoria Dogmelor creștine este de aceea istoria noțiunii învățăturii Bisericii în cadrul creștinismului, respectiv în Bisericile locale diferite.

R. Seeberg[7], precizează că prin expresia teologică de dogmă desemnăm o dogmă a Bisericii sau întreaga structură a acestei dogme, adică noțiunea de învățătură a Bisericii. In timp ce dogma este formularea conceptuală a adevărului de credință al Bisericii sau al unei Biserici particulare, Biserica așteaptă recunoașterea dogmei de către membrii ei și ea cere ca aceasta să fie făcută corect de Ierarhia Bisericii. Nici o definiție teologică sau formală a conștiinței Bisericii nu o numim dogmă, ci numai acele definiții teologice, care sunt definiții ale Bisericii, adică, care au fost recunoscute de Biserică sau de o Biserică locală prin declarare publică, ca expresie a adevărului

---

[5] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. VIII.

[6] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1893, p.7.

[7] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p.1. R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines . Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.1.

Bisericii. Cu toate că formarea dogmei este lucrarea teologiei, totuşi conţinutul ei provine din credinţa Bisericii creştine.

R. Seeberg a văzut, ca şi A. Harnack, formarea dogmelor ca o epocă delimitată şi terminată din partea Protestantismului cu Formula Concordiae (1577), respectiv Sinodul de la Dordrecht (1618-1619)[8], dar Seeberg a văzut în dogme o expresie a credinţei Bisericii prin faptul că ele exprimă adevărurile de bază ale mântuirii creştine.

A. Harnack, F. Loofs şi R. Seeberg nu tratează numai dogmele în sensul în care ei le-au definit, ci şi istoria învăţăturii dogmatice. Aceşti teologi au delimitat tratarea Istoriei Dogmelor şi au văzut încheiată din punct de vedere protestant formarea dogmelor cu epoca Reformei. Dezvoltarea învăţăturii din timpurile mai noi a rămas totuşi în afara Istoriei Dogmelor, aşa cum aceasta s-a înţeles atunci.

Când Harnack, Loofs şi Seeberg au înţeles noţiunea de dogmă ca echivalentă cu dogmele formulate de Biserică, urmează că o asemenea determinare a noţiunii de dogmă duce la concluzia că Istoria Dogmelor se înţelege ca o dezvoltare a învăţăturii, care pe teren protestant se încheie cu sec. XV şi XVI[9].

G. Aulén [10], a fost influenţat în mod deosebit de R. Seeberg, dar şi de A. Harnack şi F. Loofs. El nu s-a limitat la epoca Reformei, ci a continuat tratarea Istoriei Dogmelor până în zilele noastre.

---

[8] R. Seeberg, op. cit., p. 6. R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.23.

[9] Hj. Lindroth, En ny svensk Dogmhistoria, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift". 1956, p. 262.

[10] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 1.

W. Koehler afirmă că există două puncte de vedere asupra Istoriei Dogmelor, unul dialectic şi altul istoric. Punctul de vedere dialectic este dezvoltat de teologul suedez Gustaf Aulén, în lucrarea sa Istoria Dogmelor. Pentru Aulén este normativ specificul creştinismului şi el vede dialectica dezvoltării teologice în întunecarea acestui specific în cursul istoriei. Specificul creştinismului stă în revendicarea Revelaţiei sale ca dar al iubirii dumnezeieşti. Conform lui Aulén, Istoria Dogmelor are două părţi. Prima parte de la creştinismul primar până la sfârşitul Evului Mediu. O schimbare radicală înseamnă timpul până în jurul anului 1100, când în Scolastică idealismul şi creştinismul se cultivă reciproc. A doua parte de la Luther până în prezent (W. Koehler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewüsstseins, Zürich und Leipzig, 1938, p. 3-4).

Bengt Hägglund[11], cercetează noţiunea Istoriei Dogmelor în actualitate, cu referire specială la Istoria Dogmelor în Protestantism. In loc să se delimiteze Istoria Dogmelor de Istoria ideii creştine universale prin faptul că, din punct de vedere metodic, Istoria Dogmelor se prezintă ca expunerea dogmelor aprobate de Biserică şi valabile autoritar, se încearcă o privire asupra teologiei în întreaga ei dezvoltare istorică văzută ca o interpretare continuă a regulei de credinţă. Cu acest punct de plecare Istoria Dogmelor devine Istoria conţinutului Mărturisirii de credinţă, care s-a expus şi s-a interpretat în decursul timpului.

După Bengt Hägglund, Istoria Dogmelor îşi propune o sarcină dublă. In primul rând, lucrarea lui despre istoria Dogmelor vrea să împlinească anumite nevoi care au apărut în legătură cu noua ordine de studii în Facultăţile de

---

[11] Bengt Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. Lund, 1971, p. IX şi XI.

Teologie. Având în vedere că manualele de Istoria Dogmelor folosite în Facultăţile de Teologie din străinătate sunt în limba germană şi în acelaşi timp sunt atotcuprinzătoare pentru a corespunde pretenţiei reduse pentru o primă introducere în disciplină, lucrarea lui Hägglund îşi propune să dea o primă introducere în literatura dogmatică şi să descrie stadiile dezvoltării acesteia. In teologia continentală s-a făcut uneori o distincţie între Istoria Dogmelor, care ar privi dezvoltarea învăţăturii creştine mai vechi şi Istoria Teologiei, prin care s-ar avea în vedere numai dezvoltarea din timpurile mai noi după Reformă[12].

B. Hägglund se concentrează în mod deosebit asupra aplicării unui nou concept despre expunerea Istoriei Dogmelor. El analizează determinările formale ale noţiunii de dogmă, care au fost expuse, pe de o parte, de R. Seeberg şi F. Loofs, pe de altă parte, de A. Harnack.

Prezentările mai vechi ale Istoriei Dogmelor, de exemplu, cele trei manuale renumite ale lui Harnack, Seeberg şi Loofs, au definit dogmele ca învăţături de credinţă aprobate de Biserică şi valabile autoritar. Harnack a considerat dogmele ca o tratare erudită a învăţăturilor de credinţă sau cu expresia sa consacrată ca "o lucrare a spiritului grec pe terenul Evangheliei". El a văzut fiinţa dogmei ca o epocă delimitată în Istoria Bisericii, principial depăşită cu Reforma. El a considerat că găseşte în dogmă, Evanghelia[13].

B. Hägglund ia poziţie faţă de Harnack, Loofs şi Seeberg, dar el în mod sigur a avut în minte şi lucrarea lui G. Aulén, folosită frecvent, care în mod manifest a fost

---

[12] Bengt Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. IX.

[13] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p .IX-X.

influențată puternic de lucrările teologilor Harnack, Loofs și Seeberg[14].

In discuția actuală nu există o unanimitate privind determinarea noțiunii de dogmă în Protestantism. Dar, în general, dogmei i s-a dat o importanță mai mare decât cea indicată recent încât aceasta cuprinde dezvoltarea actuală a ideilor de bază ale teologiei. Dogma nu se mai consideră ca ceva trecut, ci ca o valoare prezentă legată de propovăduire, uneori gândită ca un principiu al Revelației, de exemplu K. Barth, uneori înțeleasă ca o completare erudită a mesajului propovăduit de Biserică. Este ușor de întrevăzut că în aceste circumstanțe se prezintă mari dificultăți pentru a se da o definiție clară domeniului și sarcinilor de lucru pentru o Istorie a Dogmelor în afară de premisele actuale date[15].

Punctul de vedere al lui Hägglund este că cercetarea sau prezentarea Istoriei Dogmelor trebuie să plece de la Mărturisirea de credință primară mai mult decât de la noțiunea de dogmă. Mărturisirea de credință se prezintă de la început ca o formulă fixată în conținut, regula credinței creștine. Această regulă de credință s-a redat în Simbolurile de credință admise general, dar s-a exprimat de asemenea și în alte formulări ale învățăturii de credință. Aceasta reiese din textele Bisericii primare, care nu au fost dogme formulate, ci o expresie a adevărurilor de credință date originar și ca un rezumat al conținutului Sfintei Scripturi. Teologia se prezintă ca o explicație a acestei reguli de credință originare[16].

---

[14] Hj. Lindroth, En ny svensk Dogmhistoria, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift, Lund, 1956, p. 263.

[15] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. X.

[16] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p .X-XI.

Cu acest punct de plecare, Istoria Teologiei urmează să fie o prezentare a modului cum regula credinţei creştine s-a interpretat în decursul timpului şi în diferite comunităţi creştine. Faptul că un astfel de punct de vedere despre dezvoltarea ideii creştine nu este arbitrar sau constrâns reiese din aceea că părerile teologice în fondul prevăzut totdeauna într-un fel sau altul sunt interpretări ale Mărturisirii de credinţă creştine[17]

Hj. Lindroth a remarcat că B. Hägglund a luat poziţie faţă de manualele de Istoria Dogmelor scrise de Harnack, Loofs şi Seeberg, deşi el a continuat tradiţia manualelor de Istoria Dogmelor, prin scrierea unei Istorii a Dogmelor şi a Teologiei. Lindroth a sesizat faptul că Hägglund a luat poziţie în mod indirect şi faţă de G. Aulén[18].

Dacă G. Aulén a scris o Istorie A Dogmelor sub influenţa lui Harnack, Seeberg şi Loofs, delimitând sfârşitul Istoriei Dogmelor la Protestantismul sec. XIX, Hägglund a alcătuit o Istorie a Dogmelor până la teologia dialectică inclusiv. Hägglund a precizat ca şi Loofs şi Aulén deosebirea dintre Istoria Dogmelor şi Istoria Teologiei.

Lindroth arată că Hägglund vrea să lanseze o nouă metodă a Istoriei Dogmelor pentru că el acordă o deosebită atenţie termenilor dogmă, teologie, regula credinţei, articol de credinţă, care constituie probleme principale. Faţă de prezentările mai vechi ale Istoriei Dogmelor, Hägglund a ales un nou program pentru a aplica un nou concept prezentării Istoriei Dogmelor şi

---

[17] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. X.

[18] Hj. Lindroth, En ny svensk Dogmhistoria, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1956, p.262.

pentru a valorifica rezultatul la care cercetarea mai nouă a ajuns în domeniul Istoriei Dogmelor[19].

Pentru expunerea noţiunii de Istorie a Dogmelor în Protestantism am apelat desigur la lucrările teologilor protestanţi A. Harnack, F. Loofs şi R. Seeberg, care au înţeles noţiunea de dogmă ca sinonimă cu dogmele formulate de Biserică, ceea ce a determinat structura operelor lor. De asemenea, am apelat la manualele de Istoria Dogmelor ale lui G. Aulén şi B. Hägglund pentru că ei au urmat în mare măsură liniile trasate de teologii protestanţi germani Harnack, Loofs şi Seeberg. Desigur, am apelat de asemenea la lucrările lui Silvestru Ep. de Canev şi A. Spassky.

H. Klee reprezintă punctul de vedere romano-catolic despre noţiunea şi sarcinile Istoriei Dogmelor. După Klee, dogma considerată în fondul şi în esenţa sa, a avut realitatea sa deplină şi întreagă de la început, în acelaşi timp cu Biserica şi creştinismul, dar formarea sa este progresivă şi se desfăşoară în timp. Duhul Sfânt este principiul formării normale a dogmei, după cum Biserica este locul şi mediul unde dogma se defineşte[20]. Klee abordând problema definiţiei şi noţiunii dogmei arată că Istoria Dogmelor este înţelegerea şi expunerea ştiinţifică a dogmelor în Biserică. Istoria Dogmelor are ca obiect dogmele şi părerile dogmatice. Ea cuprinde în acelaşi timp doctrinele contrare dogmei, care au apărut în cursul timpului şi care au determinat Biserica să definească într-un mod expres învăţătura de credinţă. Scopul Istoriei Dogmelor este de a determina înţelegerea circumstanţelor

---

[19] Hj. Lindroth, En ny svensk Dogmhistoria, Lund, 1956, p. 265-266.
[20] Henri Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétienns, Paris, 1848, p. 4.

şi condiţiilor în care învăţătura de credinţă creştină a primit forma sa dogmatică [21].

Necesitatea Istoriei Dogmelor este evidentă. Disciplina Istoriei Dogmelor pentru a se menţine la nivelul expunerii istorice a dogmelor creştine trebuie să le considere în sine şi în istoria lor. Numai în această condiţie concepţia despre dogmă este adevărată şi conformă obiectului său. De asemenea, trebuie să se adauge că Istoria Dogmelor este necesară pentru a realiza în mod complet ideea dogmei ca şi aceea a istoriei ei. Ea este condiţia dezvoltării perfecte a vieţii şi credinţei creştine[22]

Joseph Schwane reprezintă, de asemenea, punctul de vedere romano-catolic. El defineşte noţiunea dogmei în Catolicism în legătură directă cu Istoria Dogmelor.

Obiectul Istoriei Dogmelor sunt dogmele Biserici, pe care Istoria Dogmelor trebuie să le prezinte în expunerile lor istorice[23].Sfinţii Părinţi au numit dogme, învăţăturile de credinţă şi legile morale, care au fost propovăduite de Domnul Iisus Hristos şi de Apostoli, sau dogmele Domnului, învăţăturile creştinismului. Deci, există dogme ale credinţei şi cuvântul dogmă a fost rezervat exclusiv învăţăturii de credinţă creştine şi aceasta pe bună dreptate, căci învăţăturile unei religii dumnezeieşti revelate se disting de doctrinele filosofilor şi ale şcolilor lor în aceea că ele trebuie să fie crezute drept credinţă dumnezeiască de toţi oamenii şi ele poartă caracteristicile adevărului absolut, veşnic şi imuabil[24].

---

[21] Henri Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens, Paris, 1848, p. 10.
[22] Henri Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens, Paris, 1848, p. 12.
[23] Joseph Schwane, Histoire des Dogmes. Periode anténicéene. Tome I, Paris, 1903, p. 1.
[24] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 2.

Dogmele creştine au deci acest specific că ele au ca obiect orice învăţătură revelată dumnezeieşte, că ele trebuie să fie dezvoltate din credinţa dumnezeiască pentru toţi oamenii şi că prin natura lor nu comportă nici extensiune, nici creştere, nici modificare deoarece creştinismul este punctul culminant al tuturor revelaţiilor lui Dumnezeu faţă de umanitate[25].

Fondul Revelaţiei dumnezeieşti este depus în Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament şi în Tradiţia orală, după cum Istoria Dogmelor va demonstra la locul oportun. Deci, se poate afirma, de asemenea, că substanţa dogmelor creştine trebuie să fie dezvoltată din aceste două izvoare sau dintr-unul din ele şi că orice învăţătură, care nu are fundament într-unul din aceste izvoare, nu poate fi ţinută ca învăţătură dumnezeiască şi imuabilă, adică drept dogmă[26].

In consecinţă, pentru ca un adevăr de credinţă, o dogmă, să poată să se impună tuturor oamenilor ca obligatorie, trebuie să cerem ca aceasta să fie admisă de ierarhia învăţătoare şi infailibilă a Bisericii şi propusă credinţei noastre[27].

Astfel, regula de credinţă nu este altceva decât învăţătura Bisericii universale sau a magisteriului învăţăturii şi al infailibilităţii, care rezidă în ea şi fondul însuşi al acestei credinţe trebuie să se găsească în cele două izvoare ale Revelaţiei dumnezeieşti. Aceste două însuşiri ale dogmei se numesc reciproce. Biserica nu propune credinţei noastre nici o dogmă, care să nu fie conţinută în izvoarele Revelaţiei şi nici o învăţătură de credinţă nu poate să facă parte din învăţăturile Scripturii şi Tradiţiei fără să fie învăţată de Biserică. Pentru a explica în detaliu acest fapt

---

[25] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 2-3.
[26] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 3.
[27] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 5

trebuie să luăm în considerație diferitele feluri ale dogmei[28].

După Karl Rahner, Istoria Dogmelor este expunerea metodică-sistematică a Istoriei Dogmelor considerate în parte, formularea dogmatică a adevărurilor de credință luate în parte și a ansamblului înțelegerii credinței creștine după încheierea Revelației. Obiectul Istoriei Dogmelor este dogma, care stă la baza Istoriei Dogmelor pentru că ea este consacrată istoriei ființiale a dogmei, în măsura în care adevărul despre Dumnezeu este crezut și formulat de omul, care aparține acestei lumi și în care dogma este adevărul garantat dăruit Bisericii de Dumnezeu. Obiectul și izvoarele Istoriei Dogmelor sunt hotărârile dogmatice ale Bisericii, adică dogmele, adevărurile dogmatice, magisteriul învățăturii, ca și Mărturisirile de credință, hotărârile doctrinare ale Sinoadelor, care sunt formulate[29]. Metoda Istoriei Dogmelor este mai întâi istorică și anume, fixarea formulării originale, motivul care a stat la baza dogmei, erezia, și modul personal sau social, care a participat la formularea dogmelor. Istoria Dogmelor

---

[28] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 6. J. Schwane afirmă că învățătura Bisericii este obișnuită și extraordinară. Invățătura este obișnuită atunci când ea se exercită prin propovăduirea Evangheliei, prin învățătura adevărurilor mântuirii, prin explicarea și dezvoltarea științei teologice. Ea este extraordinară când Biserica, în fața ereziilor, este obligată să pronunțe o hotărâre solemnă și decisivă pentru a demasca eroarea și a-i pune adevărul. Există deci, dogmata communi Eecclesiae magistro proposita și dogmata definitione Ecclesiae declarata. Ar fi o eroare gravă să se pretindă că numai aceasta face parte din dogma Bisericii, care a fost declarată solemn de un Sinod ecumenic. Biserica exercită fără întrerupere magisteriul său și ea se bucură de asistența Sfântului Duh ca și în Sinoadele ecumenice(J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 6).

[29] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, 7. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1968, p. 77.

slujeşte astfel atât dogmele luate în parte, cât şi întregii conştiinţe dogmatice a Bisericii creştine[30].

Pentru determinarea noţiunii de Istoria Dogmelor trebuie să se analizeze, de asemenea, noţiunea de dogmă din punct de vedere ortodox. Noţiunea de dogmă a fost tratată aprofundat în teologia ortodoxă [31]. In cele ce urmează se prezintă doar unele referiri la noţiunea dogmei.

Zicos Rosis admite ca dogme nu numai adevărurile definite de Sinoadele ecumenice, ci şi acelea care au fost puse în discuţie în Biserică de fapt de vreo erezie, precum şi învăţătura nedefinită de Sinoadele ecumenice şi locale[32].

In ceea ce priveşte concepţia lui A. Harnack despre dogme, Zicos Rosis respinge argumentarea lui Harnack în legătură cu opoziţia şi deosebirea dintre Evanghelie şi dogmă, având în vedere elementul introdus în dogmă venind din filozofia greacă şi străin Evangheliei. După cum susţine Rosis, învăţăturile privind energiile necreate

---

[30] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, 7. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1968, p. 77.

[31] Pentru noţiunea de dogmă în teologia ortodoxă a se vedea : Prof. N. Chiţescu, Dogmă şi viaţă creştină, în "Studii Teologice", VI(1954),nr.1-2,p.39-64; Panagiotis Bratsiotis, La signification du dogme dans la théologie orthodoxe, în vol." 1054-1954. L'Eglise et les eglises", Chevetogne, vol. 2, 1955, p.197-206; N. Chiţescu, Fiinţa dogmei, în "Studii Teologice", IX(1957),nr.3-4,p.188-210; Idem, Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă română, în "Mitropolia Banatului",VIII(1958), nr. 7-9,p.259-296; Idem, Noţiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană, în "Ortodoxia", XI(1959),nr.3,p.331-381; Pr. Prof. D. Stăniloae, Noţiunea dogmei, în „Studii Teologice", XVI(1964),nr.9-10,p.534-571; Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Chevetogne, 1966; I.Karmiris, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church. Trans. From the Greek by Rev. G. Dimopoulos, Scranton, Pa., 1973.

[32] Zicos Rosis, Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Atena, 1903, p.59 la Panagiotis N. Trembelas, op. cit., p.27.

ale lui Dumnezeu, pe care el le tratează în dogme, constituie un element esenţial al Evangheliei, din care se dezvoltă sistemul dogmatic în Biserică. Nu se introduce aici nimic străin şi nu apare nici o schimbare în învăţătură[33].

Pentru Zicos Rosis, învăţăturile de credinţă chiar în forma dezvoltată, clară şi precisă, pe care ele o iau în formularea dogmei de către Biserică, chiar atunci când ele devin obiect al cunoaşterii şi sunt luminate de înţelegere şi adevărul lor intern şi motivaţia lor sunt cunoscute, ele se sprijină totdeauna pe autoritatea dumnezeiască şi autentică, pe care cunoaşterea nu o face superfluă[34].

Zicos Rosis spune de asemenea că "în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia adevărată a Bisericii universale dinainte de schismă, pe care o continuă cu adevărat şi autentic numai Biserica Ortodoxă Răsăriteană, se cuprind virtual şi concentrat după substanţă, nu numai dogmele definite în formulele sau în hotărârile Sinoadelor ecumenice, ci şi acele dogme care ca necontestate de vreo erezie în vechea Biserică dinainte de schimă, nu s-au definit nici în Sinoadele locale, nici în cele ecumenice le Bisericii universale dinainte de schismă. Deci deplina Tradiţie a Bisericii universale adevărate nu cuprinde numai dogmele definite de Sinoadele ecumenice, ci şi cele care, ca necontestate de vreo erezie în vechea Biserică dinainte de schismă dar cuprinse după substanţă în Tradiţia adevărată sau deplină a ei, nu au fost definite în formule ale Sinoadelor ecumenice dinainte de schismă, ci în

---

[33] Zicos Rosis, Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Atena, 1903, p. 61, 62; P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier, Chevetogne, 1966, p. 29.
[34] Zicos Rosis, Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Atena, 1903, p. 61.

Mărturisirile Sinoadelor adunate în sec. XVII ale Bisericii Răsăritene"[35].

Hristu Andruţos arată că, după înţelesul lor bisericesc, dogmele înseamnă "adevărurile ce normează viaţa creştină, dar mai ales învăţăturile teoretice de credinţă, care, fiind cuprinse în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, au fost definite şi dezvoltate de Biserică şi formulate în parte în sfintele sinoade"[36]. Andruţos afirmă în continuare autoritatea dogmei. "Caracterul esenţial al dogmei rămâne şi în limba bisericească autoritatea. Aceasta se prezintă sub două aspecte, pe de o parte dogma, provenind din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, izvoarele autentice ale cuvântului dumnezeiesc, este un adevăr autoritar de credinţă, care trebuie primit de toţi, care voiesc să se bucure de mântuirea în Iisus Hristos; în acelaşi timp ea are şi aspect bisericesc, mai întâi pentru că este învăţătură obligatorie pentru membrii Bisericii lui Hristos, apoi pentru că este dezvoltată, definită şi învăţată de Biserică, explicatoarea infailibilă a Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii şi supremă instanţă de judecată în controversele de credinţă. Dogma are însă şi un aspect subiectiv şi speculativ, dat fiind că la formularea şi desfăşurarea bisericească a cuprinsului credinţei ia parte şi cugetarea, care confruntă învăţăturile între ele şi cu toată doctrina dogmatică"[37]. Formularea credinţei în dogme se face de către Biserica învăţătoare în chip îndoit : 1. propovăduind adevărurile mântuitoare prin apostoli şi ierarhi, sau 2. fixând oficial prin ierarhii adunaţi în Sinoadele ecumenice,

---

[35] Zicos Rosis, Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Atena, 1903, p. 23.

[36] Hristu Andrutsos, Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene Traducere autorizată de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p.1-2.

[37] Hristu Andrutsos, Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Sibiu, 1930, p. 2.

învăţătura ortodoxă, când aceasta este alterată de vreo erezie, ce produce confuzie şi turburare în conştiinţele creştinilor. Ca exemplu de formulare oficială, este dogma unităţii fiinţiale stabilită la Niceea, cuprinsă nedezvoltat în Sf. Scriptură şi propovăduită totdeauna în Sf. Tradiţie; dogma formulată la Calcedon, despre cele două firi unite într-un ipostas unic, în Hristos, de asemenea cuprinsă în Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie; toate celelalte dogme, care nu s-au bucurat de formulare oficială, s-au format şi definit de mult de către Biserica învăţătoare (Hristu Andruţos, Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Sibiu, 1930, p. 10-11). Andruţos precizează imediat că, Dogmele, fixate oficial, sunt cuprinse în definiţiile şi Simbolurile Sinoadelor ecumenice şi locale, a căror învăţătură s-a recunoscut de vreun sinod ecumenic; iar celelalte, învăţate întotdeauna în Biserică, se pot afla în monumentele scrise, care exprimă conştiinţa Bisericii, şi mai ales la Sf. Părinţi, a căror opinie unanimă este mărturia autentică a învăţăturii dogmatice propovăduite de Biserică (Hristu Andruţos, Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, p. 11).

După I. Karmiris, dogmele ortodoxe, care constituie învăţătura, sunt definite ca adevăruri descoperite de Dumnezeu şi pentru aceasta ele au valabilitate dumnezeiască absolută, veşnică şi obligatorie pentru toţi credincioşii. Aceste adevăruri, care sunt cuprinse în Sfânta Scriptură şi care sunt mai mult sau mai puţin dezvoltate teologic în Sfânta Tradiţie, au fost crezute încă din vechime de Biserică. O parte din ele au fost definite şi formulate de Biserică în mod sinodal, dar o parte au fost propovăduite în fapt, fără încetare şi recunoscute de conştiinţa comună a totalităţii credincioşilor. Pentru aceasta dogmele ortodoxe care izvorăsc din Sfânta Scriptură şi din Sfânta Tradiţie pot fi caracterizate ca cristalizare şi expresie a credinţei comune şi a conştiinţei

soborniceşti a totalităţii, sau a Trupului Bisericii din toate veacurile, adică a clerului şi a credincioşilor. Totalitatea este considerată în Ortodoxie, ca purtătoarea şi păzitoarea credinţei ortodoxe, iar sinoadele ecumenice sunt considerate ca organul şi glasul Bisericii, de care această totalitate se foloseşte în scopul formulării autentice, oficiale şi infailibile a credinţei comune a Bisericii, prin inspiraţia Duhului Sfânt[38].

I. Karmiris conchide că „din cele spuse mai sus urmează că, pe de parte, dogmele ortodoxe, în sensul larg şi real al cuvântului, sunt toate adevărurile teoretice de credinţă descoperite de Dumnezeu. Ele sunt învăţate de Sfânta Scriptură şi de Sfânta Tradiţie şi sunt vestite din vechime şi până în prezent de Biserică, fiind crezute şi trăite de întreaga Biserică.. Pe de altă parte, însă, în sens teologic, restrâns şi special, ele sunt adevărurile învăţate de Sfânta Scriptură şi de Sfânta Tradiţie, care au fost definite şi formulate în chip oficial de cele şapte Sinoade ecumenice. Se înţelege de la sine că atât cele dintâi, cât şi cele din urmă sunt adevăruri obligatorii în acelaşi chip pentru toţi credincioşii, deoarece ele sun absolut necesare pentru mântuire"[39]. Karmiris afirmă că multe din aceste adevăruri, atunci când condiţiile o cer, pot să fie împlinite din învăţătura dogmatică a Sfintei Scripturi şi a Sfintei

---

[38] I. Karmiris, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church. Trans. From the Greek by Rev. G. Dimopoulos, Scranton, Pa., 1973, p. 2; I. Karmiris, Scurtă expunere a Învăţăturii dogmatice a Bisericii Catolice. Prolegomena. Însemnătatea şi izvoarele dogmelor ortodoxe. In româneşte de Pr. Dr. Olimp Căciulă, în „Glasul Bisericii", XXI(1962), nr.5-6, p.459.

[39] I. Karmiris, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church, Scranton, Pa., 1973, p. 3; I. Karmiris, Scurtă expunere a Învăţăturii dogmatice a Bisericii Catolice. Prolegomena. Însemnătatea şi izvoarele dogmelor ortodoxe, în „Glasul Bisericii", XXI(1962), nr. 5-6, p. 460.

Tradiţii, aceste două izvoare de credinţă ortodoxe. Acesta este semnul distinctiv, esenţial şi indispensabil al oricărei dogme ortodoxe. Mai ales pentru epoca veche – cele trei veacuri dinainte de convocarea Sinoadelor ecumenice – lucrul acesta se potriveşte într-un chip absolut. De-a lungul acestei perioade de timp, toate adevărurile de credinţă descoperite au fost desemnate, fără nici o îndoială, ca dogme, chiar şi acelea care se refereau la dogma trinitară şi hristologică. Ele valorau, ca atare, astfel, chiar şi mai înainte de formularea lor oficială, care s-a făcut la Sinoadele ecumenice(I. Karmiris, op.cit.,p.3; I. Karmiris, Scurtă expunere a Învăţăturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe Catolice. Prolegomena. Însemnătatea şi izvoarele dogmelor ortodoxe. In româneşte de Pr. Dr Olimp Căciulă, în „Glasul Bisericii", XXI (1962),nr.5-6,p.46o). Karmiris arată că lucrul acesta îl confirmă şi epoca ce urmează după aceasta : vechile sinoade ecumenice au fost convocate la aproape trei veacuri după ce dogmele descoperite şi propovăduite şi-au luat începutul lor; dar pentru formularea dogmelor au dat prilej motive cu totul externe şi împrejurări întâmplătoare. Apoi definirea dogmatică de către Sinoadele ecumenice s-a făcut numai până în veacul al VIII-lea; dar ea a cuprins numai dogma trinitară şi hristologică şi adevărurile care decurg din acestea. De aici se poate înţelege uşor că Biserica nu se putea mulţumi numai cu puţinele adevăruri dogmatice formulate mai târziu de cele şapte sinoade ecumenice, ci că şi celelalte adevăruri teoretice de credinţă, care erau învăţate de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi care erau puse înainte credincioşilor de către Biserică, spre a fi împărtăşite, erau în vigoare ca dogme, în chip învederat. Printre acestea erau învăţătura despre Biserică, despre Taine, despre Harul dumnezeiesc, despre îndreptare. Acestea au până astăzi valoare de dogme, chiar

dacă ele nu au dat prilejul ca să fie formulate în chip oficial de vreun sinod ecumenic; căci Biserica Ortodoxă învăţătoare, păzitoarea şi interpreta Descoperirii dumnezeieşti formulează conţinutul credinţei în dogme, în două chipuri: pe de o parte prin propovăduirea continuă a adevărurilor dumnezeieşti adresată credincioşilor, iar pe de altă parte, prin proclamarea sinodală oficială a unei părţi din aceste adevăruri (I. Karmiris, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church, Scranton, Pa., 1973, p.3). În afară de dogmele formulate de Sinoadele ecumenice, au valoare de dogme şi adevărurile mântuitoare purtate de credinţa comună şi de conştiinţa universală a Bisericii, care sunt propovăduite neîncetat, în toate timpurile, în mod autoritar de Biserica cea infailibilă, fiind ridicate în practică, în mod oarecum tacit, la treapta de dogme (I. Karmiris, op. cit., p.4). Deci, I. Karmiris face o distincţie între dogmele formulate şi aprobate de Sinoadele ecumenice, Dogma Sfintei Treimi şi Dogma hristologică, şi dogmele aprobate prin consensul unanim al Bisericii de pretutindeni. Atât dogmele aprobate de Sinoadele ecumenice cât şi dogmele aprobate de consensul unanim al Bisericii au aceeaşi valoare pentru Biserica Ortodoxă. Această împărţire şi distincţie a dogmelor este susţinută de asemenea şi de teologii ortodocşi Hristu Andruţos, Prof. N. Chiţescu, Panagiotis N. Trembelas, Panagiotis Bratsiotis şi alţii. Având în vedere afirmaţiile teologilor ortodocşi, acest studiu în Istoria Dogmelor se limitează la expunerea istorică şi dogmatică a Dogmei trinitare şi Dogmei hristologice, urmând ca celelalte dogme ale Bisericii Ortodoxe să fie expuse într-un volum separat. Această simplă împărţire a fost făcută anterior de teologii romano-catolici şi protestanţi, care au scris manuale de Istoria Dogmelor.

Panagiotis N. Trembelas defineşte dogmele în consens cu I. Karmiris atunci când afirmă că, păstrând această notă de autoritate pe care a avut-o de la început, cuvântul dogmă a fost deja folosit în terminologia bisericească pentru a desemna adevărurile teoretice de credinţă dumnezeieşti, revelate, în vederea mântuirii omului şi cuprinse într-un mod concis în izvoarele Revelaţiei, într-un mod mai dezvoltat în definiţiile şi în hotărârile Bisericii, prezentate credincioşilor pentru a fi admise fără discuţii şi fără drept de apel[40].

Învăţătura dogmatică a Bisericii nu se limitează numai la acele dogme definite de Sinoadele ecumenice sau de alte sinoade, formulate în circumstanţe determinate de respingerea erorilor, care au apărut în Biserică, ca ereziile trinitare şi hristologice. Învăţătura dogmatică cuprinde toate adevărurile de credinţă şi acelea, de asemenea, care niciodată nu au fost puse în discuţie, care au fost atestate de consensul unanim al Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti, prin practica generală a Bisericii[41].

Dogma ar putea fi definită mai precis ca o învăţătură de credinţă autentică. Astfel, distincţia făcută, care nu se îndepărtează de adevăr acceptă că toate adevărurile de credinţă dumnezeieşti, acelea proclamate odată de Biserică şi trăite de ea, sunt şi au fost numite dogme în sensul larg al termenului, iar acelea, care au fost definite şi formulate de cele şapte Sinoade ecumenice şi care au fost consimţite de Sinoadele locale sunt dogme în sensul strict al cuvântului[42].

---

[40] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier. Chevetogne, 1966, p.25.

[41] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier, Chevetogne, 1966, p. 26.

[42] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier, Chevetogne, 1966, p. 26.

Prof. N. Chiţescu, consideră că prin dogme nu înţelegem numai dogmele în sens strict, de drept, adică cele formulate de Sinoadele ecumenice, ci înţelegem toate acele învăţături dumnezeieşti, descoperite în cele două izvoare ale Revelaţiei, pe care Biserica Ortodoxă şi le-a însuşit în decursul vremii, prin consensul ei unanim. In acest sens, Sergiu Bulgakov, de pildă, îşi intitulează unul dintre studii, „Dogma euharistică", deşi Euharistia n-a format obiectul formulării vreunuia dintre Sinoadele ecumenice[43]. După ce expune problema proclamării unei dogme şi problema dogmelor în Biserica Romano-Catolică şi în Bisericile Protestante, Prof. N. Chiţescu analizează valoarea învăţăturilor descoperite în cele două izvoare ale Revelaţiei dumnezeieşti şi însuşite de Biserică prin consensul ei unanim şi dacă acestea toate sunt dogme El afirmă că „fără să aibă nimbul unic al învăţăturilor proclamate solemn de Sinoadele ecumenice în epoca patristică, ele au, din punct de vedere practic, rol şi valoare de dogme, deoarece Biserica aşa le socoteşte, de fapt; de drept ele nu sunt dogme, deoarece nu s-a îndeplinit forma proclamării lor ca atare de Sinodul ecumenic. In practică, nimeni nu face vreo deosebire între o dogmă proclamată de un Sinod ecumenic, privind Hristologia sau Sfintele Taine, de pildă, şi între capitole – uneori centrale, ale învăţăturii Bisericii noastre – privind Eshatologia, ori Tainele, ori mântuirea, dintre care unele n-au fost proclamate dogme de un Sinod ecumenic"[44].

Aceste învăţături îndeplinesc cele două condiţii preliminare formulării dogmei : sunt descoperite (împotriva concepţiei romano-catolice care nu cere, de

---

[43] Prof. N. Chiţescu, Dogmă şi viaţă creştină, în "Studii Teologice", VI(1954), nr.1-2, p. 39, nota 1.
[44] Prof. N. Chiţescu, Dogmă şi viaţă creştină, în „Studii Teologice", VI(1954), nr. 1-2,p. 39.

fapt, descoperirea unei dogme în cele două izvoare ale Revelației) și primite de Biserică (împotriva concepției protestante, care nu cere această însușire din partea Bisericii). Consensul Bisericii Ortodoxe de pretutindeni este prima etapă spre dogmatizare, absolut necesară acestui proces, după ce a fost descoperită învățătura; formularea dogmei este a doua etapă și ultima[45].

Noțiunea de dogmă în epoca patristică și mai ales în cea anteniceeană avea înțelesul general de „învățătură a Bisericii”, sau „învățătură teoretică”, „precept filosofic”, „decret”, deci un înțeles mult mai extins decât cel de astăzi[46].

Deci, dogma este un adevăr descoperit de Dumnezeu oamenilor, formulat, predicat și impus de Biserică, având caracter teoretic, precum și imutabil și fiind dată în vederea mântuirii oamenilor. Primele două atribute ale dogmei sunt specifice ei, adică însușirea de a fi adevăr revelat de Dumnezeu și de a fi formulat de Biserică. Celelalte trei atribute (teoretic, imutabil, în vederea mântuirii) sunt corolare ale acestor caracteristici. Din caracterul de „revelat” decurge acela de „neschimbabil” și de necesar pentru mântuire”, pe când caracteristica „teoretică” decurge din aceea de „formulat de Biserică”. De aceea nu se găsesc la toți dogmatiștii ortodocși expuse. Totuși sunt îndreptățite toate și se întregesc în chip fericit[47].

Dacă noțiunea dogmei a fost tratată și aprofundată de teologii ortodocși, Istoria Dogmelor a constituit mai puțin

---

[45] Prof. N. Chițescu, Dogmă și viață creștină, în „Studii Teologice”, VI(1954), nr. 1-2,p. 39.

[46] Prof. N. Chițescu, Dogmă și viață creștină, în „Studii Teologice”, VI(1954), nr.1-2, p. 40.

[47] Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran, Pr. Prof. I. Petreuță, Teologia Dogmatică și Simbolică, Vol. I, București, 1958, p. 97.

obiect de cercetare pentru ortodocşi. Pentru definirea noţiunii de Istoria Dogmelor şi pentru tratarea Istoriei Dogmelor ca disciplină teologică sistematică se impune să fie menţionaţi următorii teologi ortodocşi, care au adus contribuţii în domeniul acestei discipline. In ordine cronologică amintim aici pe : Dr. C. Chiricescu, Istoria Dogmelor (Bucureşti, 1892); Dr D. Boroianu, Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit (Bucureşti, 1893); Silvestru Ep. de Canev, Teologia dogmatică ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), I-V, (Bucureşti, 1896-1906); A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice (Serghiev Posad, 1906); D. Balanos, Introducere în Istoria Dogmelor (Atena, 1919); T .M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor (Bucureşti, 1930) şi I.Karmiris, Dogmă, Dogmatică, Istoria Dogmelor (Atena, 1937).

După D. Boroianu definiţia şi ideea despre dogme determină înţelegerea Istoriei Dogmelor. In creştinism, în învăţătura Domnului Iisus Hristos se cuprind dogmele pe care Biserica le-a stabilit în timp. Dezvoltarea creştinismului a adus cu el fixarea şi determinarea dogmelor; în această dezvoltare şi fixare se poate găsi definiţia Istoriei Dogmelor. Deci, Istoria Dogmelor poate fi definită ca o expunere ştiinţifică a fazelor prin care a trecut dezvoltarea şi fixarea învăţăturii creştine de la originea sa, în afară de părerile izolate ale unora[48]

Din istorisirea evenimentelor care au avut loc cu ocazia explicării în Sinoade a dogmelor reiese înţelegerea Istoriei Dogmelor. Prin urmare, nu o expunere a doctrinei Bisericii Ortodoxe, formează Istoria Dogmelor, după cum fără temei unii voiesc a afirma, căci atunci ar fi un curs de Teologie Dogmatică; ci, într-o expunere sistematică a

---

[48] Dr. D. Boroianu, Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit, Bucureşti, 1893, p. 9.

Istoriei Dogmelor, plecând de la învăţătura lui Iisus Hristos şi a Apostolilor, vom urmări toate fazele prin care au trecut dogmele până la definirea lor în cele şapte sinoade ecumenice[49].

Învăţătura creştină primară s-a dezvoltat în timp şi de aceea trebuie să cunoaştem în ce măsură această dezvoltare reprezintă cu fidelitate doctrina primară. Prin Istoria Dogmelor dobândim această cunoştinţă şi putem arăta celorlalte confesiuni creştine că în Ortodoxie dogmele reprezintă puritatea învăţăturii creştine. Dacă prin studiul Istoriei Dogmelor dobândim o cunoaştere clară şi precisă a fixării şi determinării dogmelor în Biserica Ortodoxă, precum şi fazele prin care dogmele au trecut, nu mai rămâne nici o îndoială că studiul Istoriei Dogmelor are o mare însemnătate pentru teologie[50].

T.M .Popescu arată că Istoria Dogmelor are drept obiect şi scop să expună lucrurile esenţiale ale gândirii creştine, asupra Revelaţiei dumnezeieşti, luminându-ne asupra acelor adevăruri pe care ea le face să se dezvolte în istorie, coordonându-le într-un sistem armonios, fără a le denatura substanţa sau a le modifica fondul lor doctrinar[51]. Istoria Dogmelor nu este întru totul o Istorie a doctrinei creştine cu toate că în practică aproape se confundă, adică o Istorie a învăţăturii creştine cuprinzând în mod necesar o Istorie a Dogmelor. La rândul său, Istoria Dogmelor nu poate să prezinte o descriere istorică în mod complet a învăţăturii Bisericii, dacă exclude învăţătura creştină[52]

---

[49] Dr. D. Boroianu, Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit, Bucureşti, 1893, p. 9.

[50] Dr. D. Boroianu, Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit, Bucureşti, 1893, p. 10.

[51] T.M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 8.

[52] T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 8-9.

Noţiunea Istoriei Dogmelor este strâns legată de sarcinile acestei discipline. De aceea, noţiunea şi sarcinile Istoriei Dogmelor vor fi tratate în continuare împreună. Pentru explicarea sarcinilor Istoriei Dogmelor trebuie să apelăm în continuare la manualele şi tratatele clasice, care s-au scris până acum.

După A. Harnack, sarcina Istoriei Dogmelor este de arăta formarea dogmelor şi apoi descrierea dezvoltării lor. Istoria formării dogmelor este considerată ca încheiată în momentul în care un articol de credinţă constitutiv al Bisericii, formulat într-un mod abstract şi expus cu mijloacele de care ştiinţa dispune, este ridicat la rangul unui articol constitutiv al Bisericii şi este pretutindeni admis de ea în această calitate. Această formulare se va produce la sfârşitul sec. III şi IV, când hristologia va triumfa. In teorie, dezvoltarea dogmei este nelimitată, în practică ea este încheiată[53].

Adolf von Harnack precizează că problema Istoriei Dogmelor este, în primul rând, de a stabili originea Dogmelor (a dogmei), şi în al doilea rând, de a descrie dezvoltarea lor[54]. Harnack arată că nu se poate trage o linie precisă între timpul originii şi acela al dezvoltării dogmei, căci ele se întrepătrund reciproc. Dezvoltarea dogmei s-a încheiat în Biserica Răsăriteană cu Sinodul VII ecumenic (787). După această perioadă nu au mai fost stabilite dogme în Răsărit ca adevăruri revelate. Pentru că Biserica Romano Catolică a proclamat o nouă dogmă în 1870, care pretinde a fi egală în demnitate cu dogmele vechi, aici, prin urmare, Istoria Dogmelor trebuie să se extindă până în timpul prezent. În sfârşit, după cum sunt

---

[53] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p. 2-3; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. IX.

[54] A. Harnack, History of Dogma. Volume One, New York, 1958, p. 1.

considerate Bisericile Protestante, ele sunt un subiect de o dificultate deosebită în domeniul Istoriei Dogmelor, pentru că în prezent aici nu există un acord cu celelalte Biserici dacă şi în ce sens dogmele (cum acest cuvânt a fost folosit în Biserica Veche) sunt valide. Dar chiar dacă noi lăsăm la o parte prezentul din expunere şi fixăm atenţia noastră la Bisericile Protestante din secolul al XVI-lea, decizia este dificilă[55]. Istoria Dogmelor în Protestantism continuă până la Formula Concordiae (1577), sau în cazul Bisericii Reformate până la decretele Sinodului de la Dordrecht (1618/1619). (A. Harnack, History of Dogma. Volume One, New York, 1958, p. 4). Istoria Dogmelor a lui Harnack urmăreşte aşadar dezvoltarea ortodoxă până la 787, cea romano-catolică până în prezent, dar se referă la Protestantism numai într-o oarecare măsură deoarece poziţia originară a reformatorilor a stabilit contraziceri cu învăţătura Bisericii. Despre dezvoltarea istorică a dogmelor s-a tratat separat în istoria noţiunii de învăţătură protestantă (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 7).

Biserica Ortodoxă declară sistemul său dogmatic încheiat după sfârşitul controversei privind icoanele. Biserica Romano Catolică admite posibilitatea de a formula dogme noi. La Conciliul de la Trident şi mai ales la Conciliul de la Vatican, ea a dezvoltat dogma sa[56]

Bisericile Evanghelice sau Protestante au adoptat o mare parte a formulelor concepţiei dogmatice despre creştinism căutând ca şi Bisericile Catolice să le întemeieze pe Sfânta Scriptură, dar pe de altă parte, ele şi-au făcut o noţiune diferită despre autoritatea Sfintei Scripturi. Ele au abandonat Tradiţia ca izvor al învăţăturii

---

[55] A. Harnack, History of Dogma. Volume One, New York, 1958, p. 1, 2.

[56] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p. 3.

şi au contestat Bisericii văzute competenţa privind dogma şi mai ales au încercat să ajungă la o concepţie creştină, care provine dintr-o înţelegere sfântă a Cuvântului lui Dumnezeu[57]. Aceasta a însemnat anularea concepţiei dogmatice vechi despre creştinism. Totuşi se întâlneşte încă la aceste Biserici în anumite puncte de vedere un ataşament ferm faţă de această concepţie şi de la început s-au produs mişcări de reacţie, care durează şi acum. Aceasta este raţiunea pentru care este indicat să se excludă Istoria Dogmaticii protestante din Istoria Dogmelor şi să se limiteze a se constata poziţia luată de reformatori şi Bisericile Reformei, poziţie care a generat complicaţii dezvoltării următoare. Deci, se poate trata Istoria Dogmelor ca o disciplină relativ încheiată[58].

Pretenţia ridicată de Biserici că dogmele nu sunt decât expunerea Revelaţiei pentru că ele sunt deduse din Sfânta Scriptură, nu este confirmată de cercetarea istorică. Această cercetare dovedeşte dimpotrivă că, în concepţia dogmatică despre creştinism, dogmele în structura lor, sunt lucrarea spiritului grec pe terenul Evangheliei. Mijloacele abstracte cu ajutorul cărora antichitatea a fost tentată să explice şi să garanteze Evanghelia au fost confundate cu conţinutul Evangheliei. Astfel s-a format dogma. Alţi factori au contribuit de asemenea aici, precum cuvântul Sfintei Scripturi, necesitatea cultului şi a organizării, circumstanţele sociale, puterea tradiţiei. Dar aceasta nu s-a făcut totuşi fără ca efortul de a sesiza ideea fundamentală a mântuirii creştine, pentru a o explica şi a o

---

[57] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p. 3.
[58] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p. 3; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. IX-X.

face aplicabilă, să fi păstrat primul loc, cel puţin în perioada veche[59].

---

[59] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p.4; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. X. După A. Harnack, perioadele Istoriei Dogmelor în Răsărit sunt următoarele : Perioada I de la 313 la 381 (383). Se precizează dumnezeirea adevărată a Mântuitorului. Principalii reprezentanţi ai acestei perioade sunt Sf. Atanasie, Constantin, capadocienii şi Teodosie. Victoria este obţinută de Ortodoxie, iar cauzele sunt : fermitatea Sf. Atanasie şi a unor apuseni, circumstanţele (sfârşitul brusc al lui Arie, şi domniile lui Iulian şi Valens, venirea în Răsărit a unui apusean, Teodosie) şi în sfârşit faptul că Părinţii capadocieni au putut să pună credinţa Sf. Atanasie sub adăpostul ştiinţei lui Origen, fără îndoială nu fără a suprima ceva din aceasta din urmă. Perioada II de la 383 la 451. Ştiinţa teologică independentă (Origen) este deja în mod puternic combătută. Reprezentanţii Bisericii o părăsesc şi ei aduc întotdeauna în braţele Ortodoxiei comunităţi şi monahi. Între antiohieni şi alexandrini se nasc cele mai puternice dispute sub care se ascunde lupta pentru putere. Doctrina corectă este denaturată la Efes în 449, dar cum ea este legată de dominaţia patriarhilor alexandrini, ea este obligată să împartă soarta lor şi să triumfe asupra împăratului şi asupra Statului. Împăratul nu are altceva de făcut decât să proclame ortodoxă formula din Apus (Sinodul de la Calcedon). Perioada III de la 451 la 553. Răzvrătire şi schismă în Răsărit cauzate de Sinodul de la Calcedon. Monofizitismul se agită puternic şi Ortodoxia este înainte de toate nedumerită. Dar timpul în care platonismul speculativ avea direcţia înţelegerii a trecut, locul a fost luat fie de dialectica şi scolastica aristotelică, de asemenea în domeniul ştiinţei generale, fie de o misteriozofie care ştie să facă formulele. Aceste puteri reuşesc să acomodeze formula impusă (astfel Leonţiu de Bizanţ). Justinian care purta desăvârşirea în toate domeniile, codifică dogma total ca şi dreptul şi închide nu numai Şcoala din Atena, ci de asemenea pe acelea din Alexandria şi Antiohia. Origen şi teologii Antiohiei sunt condamnaţi. Ştiinţa teologică nu rămâne mai mult decât o ştiinţă de categoria a doua. Perioada IV de la 553 la 680, cuprinde controversa monotelită. Ea este în fond în parte un epilog, în parte o repetiţie a controversei vechi. Aceasta nu este o convingere care îi dă naştere, ci este politica aceea care a născut-o. Aici de asemenea Apusul a trebuit să vină în ajutor aducând o formulă anemică. Perioada V de la 726 la 842. În realitate luptele din această perioadă (controversa despre

In legătură cu sarcinile Istoriei Dogmelor, F. Loofs subliniază că Istoria Dogmelor este Istoria noțiunilor de învățătură ale Bisericii creștine, adică ale diferitelor Biserici. Sarcina Istoriei Dogmelor este, de aceea, mai întâi expunerea noțiunii de învățătură a Bisericii, în care este prezentat creștinismul, și apoi dezvoltarea ulterioară și eventuala formare a acesteia, care a urmat[60].

Reinhold Seeberg definește noțiunea de dogmă și Istoria Dogmelor în strânsă legătură cu sarcinile Istoriei Dogmelor. După Seeberg, termenul teologic, dogmă, desemnează fie o învățătură a Bisericii, fie întreaga structură a învățăturilor, adică sistemul doctrinar al Bisericii. Pentru că dogma este expresia formală a adevărului ținut de Biserică în general sau de o Biserică particulară, Biserica cere recunoașterea ei de către membrii ei și ea solicită acestora recunoașterea învățăturilor ei. Termenul dogmă nu se aplică oricărui fel de afirmații teologice sau formale în care conștiința generală a Bisericii găsește exprimare, ci numai la acele afirmații care au obținut un caracter bisericesc, adică acelea care printr-o afirmare publică a Bisericii au fost recunoscute ca expresie a adevărului creștin. Deși forma

---

icoane) arată că Istoria Dogmelor s-a terminat deja. Controversa se poartă pentru dreptul de a venera obiectele sensibile în care se găsește dumnezeirea și identificarea cerescului cu pământescul. În sfârșit apare de asemenea clar ceea ce în toată Istoria Dogmelor pare să nu fie decât un factor secundar, dar nu este unul în realitate, se cunoaște lupta pentru supremație pe care Statul (împăratul) și Biserica (episcopii și monahii) și-o dispută (A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 141-143).

60 F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1893, p.7, 8.

dogmei este lucrarea teologiei, conținutul ei provine din credința comună a Bisericii creştine[61].

Dogma este o structură istorică deosebit de complicată. In diferitele ei părți constitutive, dogma a fost formulată față de multiplele forme ale opoziției şi sub inspirația multor impulsuri practice şi ocazii externe, primind semnul unor tendinte teologice diferite. Astfel, dogmele au fost aprofundate şi dezvoltate logic, sau, sub influența unor puncte de vedere interpretate din nou altfel. A descrie acest proces istoric este sarcina Istoriei Dogmelor, a arăta cum dogma ca o totalitate şi dogmele separate au apărut şi prin ce curs al dezvoltării ele au fost aduse la forma şi interpretarea, care prevalează în Bisericile creştine dintr-o anumită perioadă[62].

In sfârşit, nu trebuie uitat faptul că dogma este un subiect perpetuu pentru interpretarea bisericească şi teologică, care pregăteşte formele corespunzătoare pentru fiecare epocă, care pot şi trebuie să exprime conținutul vechi în aceste forme noi, şi care cuprind şi păstrează experiențele religioase pentru fiecare epocă proprie în armonie cu credința veche[63].

R. Seeberg conchide că sarcina Istoriei Dogmelor este prezentarea istorică a afirmării şi expunerii istorice a dogmelor, care au fost formulate până în prezent şi a dogmelor Bisericii în relația lor cu diferitele sisteme doctrinare[64].

---

[61] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Translated by Charles A. Hay., Oregon, 1997, p.19.
[62] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.19-20.
[63] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 21.
[64] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 22; R. Seeberg,

După G. Aulén, sarcina Istoriei Dogmelor este de a urmări Istoria noțiunii învățăturii creștine până în actualitate. Această determinare a sarcinii Istoriei Dogmelor ține în mod principal de concepția protestantă despre însemnătatea și poziția dogmelor. Toate încercările de a încheia Istoria Dogmelor într-un stadiu mai devreme, de exemplu, fie cu prezentarea Reformei, fie cu fixarea Mărturisirilor de credință reformatoare, dă naștere unei concepții străine despre importanța dogmelor în mod principial în Protestantism. Dacă Istoria Dogmelor în Protestantism se consideră încheiată cu Mărturisirile de credință reformatoare, atunci există concepția eronată că Protestantismul ar avea aceeași concepție despre dogme ca și Romano Catolicismul, adică consideră dogma o autoritate infailibilă îmbrăcată în formularea învățăturii[65]. Dacă Istoria Dogmelor se oprește la prezentarea Reformei, în ideea că aceasta se termină cu concepția catolică despre însemnătatea dogmelor, se poate dimpotrivă să se înțeleagă eronat că Protestantismul nu ar avea sau nu ar putea să vorbească despre ceva normativ în domeniul noțiunii învățăturii creștine. Din punct de vedere principial pentru Protestantism este o sarcină stringentă ca cercetarea Istoriei Dogmelor să nu rămână la un stadiu anterior zilelor noastre[66].

Din acest motiv principial, expunerea Istoriei Dogmelor ajunge până în actualitate. Deja s-a arătat că interesul pentru istoria noțiunii învățăturii protestante a suferit în mare măsură din cauza teoriilor despre încheierea Istoriei Dogmelor cu prezentarea Reformei sau cu Mărturisirile de credință reformatoare. Istoria Dogmelor epocii vechi și

---

Lehrbuch der Dogmngeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p.3.

[65] Gustaf Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 1.

[66] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 1.

Istoria Dogmelor în timpul Evului Mediu au fost într-o mai mare măsură obiectul cercetătorilor Istoriei Dogmelor decât Istoria noţiunii învăţăturii protestante. În mod corect, o privire corespunzătoare asupra Istoriei Dogmelor în Protestantism trebuie să se considere într-adevăr foarte importantă, pentru a nu vorbi de condiţii inaccesibile pentru studiul Istoriei Dogmelor. In timpul din urmă pretenţia expunerii Istoriei Dogmelor până în actualitate s-a ridicat din multe puncte de vedere[67].

F. Loofs motivează modul expunerii sale de a încheia Istoria Dogmelor cu Mărturisirile de credinţă reformatoare, prin aceea că Istoria Dogmelor, pe care el o vrea să fie Istoria noţiunii învăţăturii Bisericii, este lipsită de posibilitatea ca pentru timpurile care încă nu au dus la un rezultat indiscutabil pe teritoriul diferitelor Biserici, să trateze dezvoltarea din anumite puncte de vedere şi după anumite principii, care deosebesc Istoria Dogmelor de Istoria Teologiei. Loofs are dreptate în aceea că Istoria Dogmelor trebuie să se deosebească de Istoria Teologiei. Desigur aceste discipline se află foarte aproape una de alta, dar Istoria Dogmelor trebuie, după cum reiese din cele dinainte, spre deosebire de Istoria Teologiei, să păstreze totdeauna contactul cu scopul normativ al formării învăţăturii creştine. De aceea aici nu este vorba despre toate învăţăturile diferite, chiar dacă acestea ar fi în sine interesante. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor prezintă interes propriu zis numai ceea ce are însemnătate adevărată pentru viziunea învăţăturii contemporane sau viitoare în Biserică şi care din această cauză are importanţă pentru dezvoltarea totală din cadrul tradiţiei învăţăturii Bisericii[68].

---

[67] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 1-2.

[68] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 2.

F. Loofs are, de asemenea, dreptate în aceea că, din punctul de vedere al Istóriei Dogmelor, o tratare a noțiunii învățăturii protestante după epoca Mărturisirilor de credință întâmpină dificultăți mai mari prin faptul că aici nu există un scop fixat definitiv spre care prezentarea să conducă, dar pentru că o „formulare a dogmelor”, în sensul protestant indicat, se dezvoltă întotdeauna și deci o tratare din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor se impune, aceste dificultăți nu pot fi considerate ca obstacole invincibile[69]. Pentru noțiunea învățăturii protestante este importantă delimitarea corectă a expunerii Istoriei Dogmelor. Reforma și principalele sale concepții se întemeiază pe creștinism și de aceea trebuie să se examineze punctul de principial al Istoriei Dogmelor în tratarea Protestantismului mai vechi, pietismului, teologiei iluminismului și secolului XIX, în măsura în care concepția fundamentală reformatoare nouă sau a fost contrazisă sau mai mult sau mai puțin formulată parțial sau a putut să se schimbe și s-a formulat teoretic mai bine și s-a definitivat. Dificultatea propriu zisă constă în faptul că nu poate fi vorba despre anumite dificultăți formulate de Reformă, care ar putea să se așeze în linie pe dezvoltarea ulterioară. Dar, această dificultate o întâlnim de altfel, deja, la expunerea perioadei dinainte a Istoriei Dogmelor. Pe de altă parte, Istoria Dogmelor prelucrată din punct de vedere protestant își primește forța sa din faptul că aceeași cauză, care produce aceste dificultăți pune de asemenea obstacole în calea unei tratări mecanice și șablonate a Istoriei noțiunii învățăturii de credință[70].

După J. Schwane, dogmele sunt obiectul Istoriei Dogmelor altfel decât ele sunt obiectul Dogmaticii. Dogmatica își propune să stabilească legătura lor

---

[69] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 2-3.
[70] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 3.

sistematică şi să dovedească adevărul lor după izvoarele Revelaţiei şi după raţiune. Istoria Dogmelor consideră dogmele din perspectivă istorică, ea ne prezintă dezvoltările pe care dogmele le-au primit în cursul istoriei[71].

Dogmele creştinismului şi ale Bisericii nu pot fi tratate istoric în acelaşi fel ca doctrinele sectelor eretice şi ale şcolilor filosofice. Aceste doctrine au origine umană, ele sunt născute sau impregnate de ideile unei epoci, ele suferă diferite schimbări şi modificări, apoi ele dispar fără revenire. Dogmele nu au o dezvoltare istorică în sensul că fiind de origine dumnezeiască, ele ar fi fost date umanităţii să le pună în lucrare şi să le administreze şi astfel să sufere transformări şi schimbări. Istoria Dogmelor este concepută în acest mod de aceia care resping autoritatea infailibilă a Bisericii şi care nu admit condiţia secundară, care cere ca o dogmă să fie un punct indubitabil sau să fie o dogmă universală[72].

In sfârşit, nu există o Istorie a Dogmelor în acest sens că prin discuţii sau prin învăţătura Bisericii se măreşte conţinutul Revelaţiei sau că revelaţii noi survin în cursul timpurilor. Biserica nu măreşte niciodată fondul însuşi al adevărului creştin şi niciodată ea nu a revendicat acest drept, dimpotrivă, totdeauna, când ea a fost obligată să dea dogmei o formulă sau o expresie nouă pentru a îndrepta eroarea sau pentru a îndruma pe credincioşi, ea s-a mărginit să învețe ceea ce a primit de la Apostoli prin Sfânta Scriptură şi prin Tradiţia orală[73].

Totuşi, dogmele oferă anumite aspecte, care se pretează la reflecţiile istoriei. Intr-adevăr, dacă aruncăm o privire asupra diferitelor feluri de dogme despre care se vorbeşte,

---

[71] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 9.
[72] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 9-10.
[73] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 12.

vom vedea că decretele formale şi solemne ale Bisericii privesc adevărurile de credinţă, că dogmele au fost promulgate într-o epocă determinată, în ocazii speciale, pentru a condamna vreo erezie şi a da adevărului creştin expresia sa precisă[74].

Biserica îşi arată contribuţia neîncetată în formarea dogmelor şi în expunerea istorică a dogmelor, în prezentarea pe care ea o face, în modul de a le exprima şi de a le formula şi de a construi sistemul său de învăţătură. Acest punct de vedere din urmă nu are nevoie de vreo demonstraţie, ci este suficient a se apela la decretele Sinoadelor. Dimpotrivă, primul punct, expunerea din ce în ce mai completă a adevărurilor de credinţă, merită o examinare specială[75].

Teologul catolic J. Schwane afirmă mai departe că în Biserică nu există numi un progres în înţelegerea adevărului revelat, ci de asemenea există o dezvoltare continuă a dogmelor, care se află într-un raport apropiat cu acesta. Scrierile Sfinţilor Părinţi dovedesc într-adevăr că bazele sau punctele esenţiale ale acestor doctrine erau perfect cunoscute şi învăţate, în timp ce adevărurile derivate, care trebuiau să rezulte necesar din progresul logic al dogmelor, nu erau încă propovăduite universal şi cunoscute clar[76].

J. Schwane conchide, în legătură cu sarcinile Istoriei Dogmelor, că Istoria Dogmelor trebuie deci, pentru a ne iniţia în acest progres, să ţină seama de istoria ereziilor. Istoria Dogmelor nu le va trata ca părţi esenţiale în expunerea istorică a dogmelor, ci ca având să furnizeze Bisericii prilejul de a pune într-o lumină mai vie anumite

---

[74] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 13.
[75] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 13-14.
[76] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 14-15, 15-16.

părţi ale adevărului creştin şi a le fixa într-o formă mai exactă[77].

2. Metoda şi împărţirea Istoriei Dogmelor. Adolf von Harnack conchide, în legătură cu împărţirea Istoriei Dogmelor că, noi nu putem ajunge să înţelegem mersul Istoriei Dogmelor dacă nu se separă fiecare doctrină şi dacă nu se studiază aparte Istoria specială a Dogmelor. Astfel, trebuie să se reunească ansamblul „general" şi „special" al fiecărei epoci, să se trateze perioadele respective şi atât cât este posibil să se indice punctele particulare deducând ideile şi cauzele fundamentale[78]. După Harnack, Istoria Dogmelor se împarte în patru părţi principale : formarea dogmei; dezvoltarea dogmei conform concepţiei sale originale sau dezvoltarea fixării dogmei în răsărit după controversa ariană până la disputa privind icoanele; dezvoltarea dogmei în Apus sub influenţa Fer. Augustin; şi triplul rezultat al dezvoltării dogmatice, în Bisericile provenite din Reformă, în Catolicism aşa cum acesta a apărut după Conciliul de la Trident şi în critica iluminismului[79].

Istoria Dogmelor expunând formarea şi dezvoltarea dogmei contribuie la prezentarea Bisericii creştine din punct de vedere dogmatic. Istoria Dogmelor mărturiseşte, de asemenea, unitatea credinţei creştine în tot cursul istoriei sale, căci ea arată că principiile fundamentale ale Evangheliei nu s-au pierdut niciodată şi au sfidat toate atacurile[80].

---

[77] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 19.

[78] A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Auflage, Tübingen, 1905, p. 5; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. XII.

[79] A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Auflage, Tübingen, 1905, p. 5; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. XII.

[80] A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Auflage, Tübingen, 1905, p. 5-6; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. XII.

F. Loofs susţine că metoda pentru rezolvarea sarcinilor Istoriei Dogmelor este istorică într-un mod deosebit corespunzând modificărilor presupuse înţelegerii teologice a creştinismului, dar el adaugă apoi că în actul condiţionărilor istorice ale formării dogmelor se păstrează metoda cercetării dogmatico-istorice a Istoriei Dogmelor[81].

R. Seeberg consideră că Istoria Dogmelor trebuie să folosească o metodă istorică, dar precizează mai înainte că Istoria Dogmelor are ca sarcini să prezinte formarea şi expunerea istorică dogmelor fixate şi dezvoltarea noţiunilor învăţăturii Bisericii[82]. După Seeberg, izvoarele Istoriei Dogmelor sunt : hotărârile, decretele, Mărturisirile de credinţă, actele tratativelor din care au apărut mai târziu scrierile pozitive şi negative, directe sau indirecte ale teologilor participanţi la formularea dogmelor şi mărturiile de credinţă ale Bisericii[83].

După Seeberg, în cadrul Istoriei Dogmelor se pot deosebi trei perioade principale:1) Formarea dogmelor în Biserica primară; 2) Păstrarea, transformarea şi dezvoltarea dogmelor în Biserica din Evul Mediu; şi 3) Dezvoltarea dogmelor prin Reformă şi fixarea învăţăturii opuse de Romano-Catolicism[84].

---

[81] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 10.

[82] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte: Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p.3; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.22.

[83] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte : Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 4, nota l; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 22, nota 2.

[84] R. Seeberg, Text-book of History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 5-6; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die

H. Klee respinge metoda istoriei Dogmelor, care împarte această disciplină în Istorie generală şi Istorie specială arătând că specialul şi generalul, dogma şi condiţiile dogmei se întrepătrund într-un mod aşa de apropiat că nu s-ar putea înţelege una fără alta din aceste puncte de vedere. El adaugă apoi că este evident de altfel că împărţirea Istoriei Dogmelor în acest fel impune necesitatea de a repeta adesea în a doua parte ceea ce s-a spus în prima parte, inconvenient în care cad într-adevăr toţi aceia care adoptă această împărţire. De asemenea, rezultă că Istoria generală nu diferă de o Istorie a Bisericii sau cu alte cuvinte aceasta nu este deloc ceea ce trebuie să fie o Istorie a Dogmelor[85].

Dacă F. Loofs şi R. Seeberg se referă la o metodă istorică, dar mai ales la o metodă sistematică în tratarea Istoriei Dogmelor, J. Schwane accentuează şi întrebuinţează numai metoda sistematică.

După J. Schwane, metoda Istoriei Dogmelor depinde de problemele pe care le tratează această disciplină şi de sarcina pe care ea trebuie să o îndeplinească[86]. Metoda Istoriei Dogmelor poate să se ataşeze favorabil ordinii problemelor şi succesiunii timpului, adică să se ocupe de dogmele considerate în sine şi separat în timpul unei perioade determinate sau să le urmeze în timpul cursului istoriei, astfel după cum au încercat Petau şi Klee în Compendiul său, sau mai bine să aleagă pentru succesiunea conducătoare conştiinţa dogmatică a Bisericii, urmând cursul timpului de la origine până în prezent. Prima metodă ne prezintă dovezile tradiţionale ale fiecărei

---

Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 24.

[85] H. Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens. Tome premier, Paris, 1848, p.13-14.

[86] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 19.

dogme speciale, ea este mai ales monografică căci ne oferă vederi de ansamblu asupra diverselor faze ale progresului dogmatic. A doua metodă ar fi lipsită de profunzime, dacă ea nu ar clasa dogmele și nu ar face să dispară ceea ce există individual şi concret în dezvoltarea dogmelor[87].

J. Schwane uneşte deci cele două metode în Istoria Dogmelor. El împarte materia în diferite perioade, dar în aceste perioade tratează dogmele separat sau mai ales în grup, pentru a arăta că substanța a rămas totdeauna identică cu ea însăşi, în învăţătură, în viaţa morală şi în disciplină, în ciuda dezvoltării formei şi progresului, care au avut loc în înţelegerea şi în expunerea învăţăturii[88]. Schwane tratează în întregime disciplina Istoriei Dogmelor şi o împarte în patru perioade : prima perioadă se întinde până la Sinodul I de la Niceea; a doua perioadă până la Sinodul VII de la Niceea; a treia perioadă până la Conciliul de la Trident; iar a patra perioadă până în zilele noastre[89]. Prima este perioada celor mai vechi mărturii ale credinţei creştine a Părinţilor dinainte de Niceea, care apărau creştinismul de atacurile păgânismului şi ale iudaismului. Aceasta este perioada apologetică. A doua este perioada dezbaterilor dogmatice din Biserică, a luptei pentru apărarea credinţei împotriva ereziei. A treia este perioada Evului Mediu, a dezvoltării dialectice a dogmei, a consolidării şi progresului intern al credinţei. A patra perioadă pare a fi o epocă a înţelegerii progresive a Bisericii şi a raporturilor sale cu statul, a reînnoirii vieţii bisericeşti, când sunt aplicate decretele de la Trident printre atacurile violente şi continui ale ereziei şi necredinţei. In aceste diverse perioade, Schwane dezvoltă, în patru capitole, ajutându-se de istorie şi de mărturiile pe

---

[87] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 20.
[88] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 20.
[89] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 20.

care le întâlneşte, Istoria Dogmelor cu fazele pe care aceasta le-a traversat[90]. In Istoria Dogmelor, dacă vrem să prezentăm o imagine fidelă a expunerii istorice a dogmelor aşa cum aceasta a fost realizată de Biserica infailibilă pe fundamentul solid al Revelaţiei dumnezeieşti păstrată în Scriptură şi Tradiţie, sub lucrarea Duhului Sfânt, noi nu putem ca în fiecare grup de dogme să considerăm în parte un punct de doctrinei, ci numai în raportul său cu celelalte dogme din acelaşi grup[91]. Reunind mai multe dogme într-un grup determinat, pentru a arăta în detaliu evoluţia Istoriei Dogmelor, nu este necesar să se adopte pretutindeni împărţirile obişnuite ale Dogmaticii, căci sarcina şi punctul de vedere ale Istoriei Dogmelor sunt altele decât acelea ale Dogmaticii. Istoria Dogmelor nu trebuie să se înţeleagă ca suplinitoare Dogmaticii, aşa cum pretindeau adesea aceia care au abandonat Biserica şi care substituiau cunoaşterii lor dogmatice cunoştinţele istorice despre credinţa secolelor trecute. Sarcina principală a Istoriei Dogmelor este de completa cunoaşterea dogmatică şi de a ne iniţia în expunerea istorică a dogmelor. Pentru aceasta disciplina Istoriei Dogmelor trebuie să fie bazată pe fapte, ea nu împrumută datele Dogmaticii; ea face legătura apropiată cu dogmele sau cu dialectica internă care a stat la formularea lor[92].

Dintre teologii ortodocşi, care au scris manuale de Istoria Dogmelor, D. Boroianu împarte materialul Istoriei Dogmelor în două părţi principale : partea generală şi partea specială. In partea generală arată cine este

---

[90] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 20-21. J. Schwane tratează în patru capitole mari dogmele trinitare şi hristologice, apoi antropologia, pe care o menţionează printre dogme, precum şi învăţătura despre Biserică şi Sfintele Taine (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p.21).

[91] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 21-22.

[92] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 22.

Întemeietorul învăţăturii creştine, încercările adversarilor creştinismului de a denatura învăţătura creştină şi răspunsul dat Sfinţii Părinţi acestor încercări. In partea specială, el se ocupă de fiecare problemă doctrinară, care are o însemnătate decisivă în Biserica Ortodoxă şi arată dezbaterile, care au urmat asupra ei, oprindu-se la hotărârile Sinoadelor ecumenice[93].

In legătură cu împărţirea Istoriei Dogmelor, T.M. Popescu arată că Istoria Dogmelor are de urmărit evoluţia şi progresul pe care fixarea dogmei l-a încercat în istorie. Împărţirea unui studiu al Istoriei Dogmelor este dificilă din cauza concepţiilor deosebite din cele trei mari Biserici creştine. Deosebirea de concepţie se manifestă la romano-catolici, care înţeleg să mai adauge dogme noi ca dogma „Nepătatei zămisliri"(1854) şi dogma „Infailibilităţii papale" (1870)[94], precum şi dogma „Înălţării cu trupul a Sfintei Fecioare la cer" (1 noiembrie 1950).

In mod logic fiecare confesiune ar trebui să-şi studieze Istoria Dogmelor proprie, dar aceasta este o imposibilitate deoarece în Istoria Dogmelor trebuie cuprinsă întreaga mişcare în jurul dogmelor, la toate confesiunile. Din punct de vedere cronologic, s-ar putea face următoarea împărţire: 1) Perioada veche; 2) Evul Mediu şi 3) Perioada modernă. Aceasta ar fi o împărţire după epocile principale ale istoriei. Perioada veche se întinde până la Sinodul VII ecumenic (787), însă Harnack este de părere că se întinde până la Fer. Augustin (354-430) şi de la Fer. Augustin începe Evul Mediu, deci timpul când Biserica era una singură. Alţii spun că Evul Mediu începe cu Papa Grigore cel Mare (590-604) şi ţine până la Sinodul de la Trident (1545-1563), adică la jumătatea sec. XVI. La Protestanţi,

---

[93] Dr. D. Boroianu, Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit, Bucureşti, 1893, p. 12-13.

[94] T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 15.

Evul Mediu ţine până la Reformă. Istoria Dogmelor la ei se întinde până la Sinodul de la Dordrecht (1618-19) în Ţările de Jos[95].

Pentru studierea Istoriei Dogmelor există două metode şi nume : 1) metoda analitică şi 2) metoda sintetică. Metoda analitică este metoda, prin care se studiază o dogmă sau un grup de dogme, care privesc o singură problemă, cum ar fi grupul de dogme, care se referă la dogma trinitară, urmărindu-se formularea şi dezvoltarea ei în timpul unei perioade determinate, cum ar fi, de exemplu, în timpul unei epoci sau chiar de la origine până în zilele noastre[96]. Metoda sintetică este acea metodă prin care se studiază Istoria Dogmelor în mod cronologic, expunând ideea pe care fiecare epocă şi fiecare autor principal şi-o face în ansamblu şi în diversele puncte ale învăţăturii creştine, nu se trece mai departe, până ce nu se studiază acea idee în cadrul complet al unei perioade. Ambele metode prezintă atât avantaje cât şi dezavantaje în studierea Istoriei Dogmelor. Metoda analitică, permite să se aprofundeze mai bine istoria fiecărei dogme aparte şi să se întrezărească mai bine evoluţia ei în istorie, dar ea are inconvenientul de a nu putea să ne prezinte decât probleme separate, adică de a nu oferi sistemele marilor teologi decât în părţi mici, care nu ne pot iniţia în punctele de vedere mai generale[97]. Metoda sintetică, are avantajul de a fi mai conformă istoriei obiective şi concrete, astfel că ea permite să se accentueze mai bine ideile şi credinţele dominante dintr-o anumită epocă. Această metodă are de

---

[95] T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 16. In privinţa termenului până când se întinde şi unde se opreşte Istoria Dogmelor, teologii nu sunt de acord (T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 17).

[96] T. M. Popescu. Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 17.

[97] T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 18.

asemenea avantajul de a indica legăturile şi subordonarea lor unor doctrine față de altele şi de a prezenta vederile de ansamblu ale scriitorilor despre care se vorbeşte. Pentru aceasta se preferă metoda sintetică, dar uneori este posibilă şi chiar necesară, combinarea acestor două metode în studierea Istoriei Dogmelor[98].

3. Raportul Istoriei Dogmelor cu celelalte discipline teologice. Istoria Dogmelor are legături strânse cu Dogmatica. Ea este una din ştiinţele auxiliare, care completează şi desăvârşeşte cunoştinţele dogmatice pentru că ne iniţiază în disputele aprinse susţinute pentru adevărul dumnezeiesc, din care au ieşit dogmele precise. Istoria Dogmelor ne dă posibilitatea să luăm cunoştinţă de evoluţia succesivă a diferitelor dogme după timpurile apostolice şi ne face să înţelegem apariţia şi sensul lor complet. Istoria Dogmelor ne arată raportul apropiat, care există între învăţăturile din care se compune sistemul credinţei creştine, în care trebuie să căutăm logica şi unitatea sistemului, modul cum erezia s-a îndepărtat adesea de adevăr prin negarea unui articol de credinţă şi a căzut în cele mai grave erori[99]. Totuşi, rămâne o deosebire între Dogmatică şi Istoria Dogmelor. Dacă Dogmatica are ca obiect, în afară de sarcina sa sistematică de a deduce dogmele din izvoarele credinţei şi de a le justifica prin învăţătura Bisericii, ea nu urmăreşte acest scop decât pentru dogmele specifice, ea nu se preocupă ca Istoria Dogmelor de a remarca cu precizie dezvoltarea învăţăturii Bisericii[100].

Istoria Dogmelor se distinge de o Istorie a Dogmaticii, căci expunerea istorică a dogmelor a început de secole,

---

[98] T. M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 18-19.
[99] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 24.
[100] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 24.

înainte ca încercările Dogmaticii sau expunerea sistematică a tuturor dogmelor să fi fost întreprinsă. Istoria Dogmelor are ca auxiliare principale Istoria Sinoadelor şi istoria erezilor[101].

După H. Klee, Istoria Dogmelor este o adevărată dogmatică, concepută şi alcătuită în ordinea cea mai naturală, ordinea indicată de apariţia ideilor. Ea este deci într-un sens o disciplină care cuprinde două discipline. Istoria Dogmelor prezintă sub forma lor istorică cele mai importante rezultate ale Sinoadelor şi ale Simbolicii. Istoria Dogmelor se distinge, de altfel, destul de precis de Istoria Dogmaticii, altă ramură a teologiei, care s-ar putea defini ca istoria disciplinei, care îşi propune să reunească dogmele într-un ansamblu sistematic sau mai ales să sesizeze unitatea lor apropiată şi legătura necesară a diferitelor învăţături creştine şi să formeze un tot organic[102].

4. Izvoarele Istoriei Dogmelor. Pentru că Istoria Dogmelor ne iniţiază în dezvoltările, pe care adevărurile revelate le-au primit în cursul timpului, ea trebuie să aibă ca izvoare auxiliare : 1. Sfânta Scriptură şi Tradiţiile orale ale Apostolilor, de la care ea trebuie să împrumute fondul şi nucleul dogmelor; 2. Istoria Dogmelor consideră printre izvoarele sale, Mărturisirile de credinţă dogmatice, actele sinoadelor, cărţile de învăţătură primite în mod general, deciziile solemne ale ierarhiei, în special actele oficiale. Această serie de izvoare ne prezintă materialele necesare cunoaşterii dogmelor speciale, care încheie adesea luptele serioase pentru integritatea credinţei şi care consacră rezultatele permanente, definitive; 3. Operele dogmatice ale doctorilor şi Părinţilor Bisericii, ale autorilor bisericeşti

---

[101] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 24-25.
[102] H. Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens, Tome premier, Paris, 1848, p.12-13.

atunci când ele dau mărturie despre credinţa Bisericii; 4. Scrierile ereticilor şi filozofilor pentru a explica sensul expresiilor întrebuinţate de autorii bisericeşti şi de a descrie exact controversele în care s-a discutat fondul adevărului creştin[103].

H. Klee citează ca izvoare ale Istoriei Dogmelor : Simbolurile de credinţă provenind de la teologii sau Bisericile particulare, dar în mod special Simbolurile care au fost întocmite în numele Bisericii universale şi au fost adoptate de ea ca reguli de credinţă; hotărârile sinoadelor particulare şi mai ales acelea ale Sinoadelor ecumenice; scrierile Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti. Se pot considera, de asemenea, ca izvoare secundare şi impropriu zise încercările mai mult sau mai puţin extinse despre dogmă şi Istoria Dogmelor, care au fost compuse în zilele noastre sau înaintea noastră[104]. După T. M .Popescu, izvoarele Istoriei Dogmelor sunt : 1. Sfânta Scriptură pentru că sunt dogme date prin Revelaţie; 2.Sfânta Tradiţie; 3. Simbolurile şi Mărturisirile de credinţă, hotărârile Sinoadelor, autoritatea Bisericii, care a precizat sensul dogmei şi l-a definit, autoritatea sinoadelor locale, scrierile Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti; şi 4. Scrierile apocrife şi eretice. In Istoria Dogmelor, apariţia ereziilor a jucat, de asemenea, un rol important în stabilirea dogmelor[105].

5. Continuitatea Istoriei Dogmelor. Istoria Dogmelor apare ca o disciplină independentă pentru prima dată în timpul iluminismului. Materialul de Istoria Dogmelor, care se întâlneşte în lucrările dogmatice şi de Istoria Dogmelor

---

[103] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p.25-26.

[104] H. Klee, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens. Tome premier, Paris, 1848, p.16.

[105] T.M. Popescu, Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930, p. 18-2o.

anterioare perioadei menționate servește de regulă interese polemice. Deschizători de drum pentru o cercetare independentă a Istoriei Dogmelor sunt L. V. Mosheim, Chr.W.Walch și J.S.Semler. Prezentările detaliate despre Istoria Dogmelor ale lui S.G.Lange și W.Müncher, care au apărut în timpul iluminismului sunt totuși lipsite de o privire asupra contextului dezvoltării învățăturii creștine, precum și de o apreciere a principiilor concepției teologice a iluminismului. Acestui tip de lucrări aparține și manualul de Istoria Dogmelor al lui Fr.Münters scris dintr-un punct de vedere raționalist moderat[106]. O concepție mai profundă despre raportul formării învățăturii creștine cu viața creștină reiese din lucrarea lui Fr. Schleiermacher și însuflețește viața creștină din primele decenii ale sec. XVIII. Influența acestuia se arată și în lucrările de Istoria Dogmelor ale lui A. Neander, L.F.G.Baumgarten-Crusius și J.G.V.Engelhardt. Totuși, o contribuție foarte importantă vine într-adevăr din partea lui F.Chr.Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (1847). Baur consideră diferitele fenomene din domeniul formării învățăturii ca expresii ale ideii creștine, cu o necesitate interioară, care prevede o dezvoltare independentă. Conform lui Baur, „dogmele sunt definiții ale învățăturii, în care conținutul absolut al adevărului creștin se exprimă în formă definitivă". Prin aceasta Istoria Dogmelor a primit un caracter unitar și definitiv[107]. Influența lui Fr. Hegel se arată, de asemenea, la Th. Kliefoth, care în lucrarea sa „Einleitung in die Dogmengeschichte",

---

[106] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p.3; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 1.

[107] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 4.; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 3.

accentuează, cu necesitate, într-o anumită ordine stabilită, teologia, hristologia, antropologia, învăţătura despre Biserică, lucrurile din urmă şi formarea conţinutului credinţei creştine. Gh. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs (1874-1876), în lucrarea sa foarte importantă vrea să arate modul în care Biserica a ajuns să dezvolte credinţa sa despre mântuire, care formează conţinutul mărturisirii sale actuale. Prezentarea lui Thomasius merge până la Formula Concordiae ca punct final. Lucrarea cea mai importantă în domeniul Istoriei Dogmelor din secolul XX a fost, conform cercetărilor lui A. Ritschl, manualul lui Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmngeschichte (4. Aufl., 1909-1910). Sarcina Istoriei Dogmelor, conform lui Harnack este de a descrie dogmele, care s-au format în cadrul Bisericii creştine. După Harnack, sarcina Istoriei Dogmelor este totodată de a descrie apariţia şi expunerea istorică a dogmelor, precum şi dezvoltarea învăţăturii în Catolicism şi Protestantism. Urmând această determinare a Istoriei Dogmelor a lui Harnack, teologii care au scris mai târziu Istorii ale Dogmelor au învăţat foarte mult din cercetările aprofundate ale lui Harnack, mai ales în domeniul Istoriei Dogmelor primare[108]. Cea mai reprezentativă lucrare din domeniul Istoriei Dogmelor, alături de opera lui Harnack, este manualul lui R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1. Aufl., 1895-1898), precum şi manualul lui F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (4. Aufl., 1906). Aceste două lucrări duc examinările lor până la hotărârile doctrinare acceptate mai târziu în mod autoritativ în Catolicism şi

---

[108] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 4; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 4.

Protestantism. Seeberg completează într-un mod fericit pe Harnack prin cercetările sale de bază din Istoria Dogmelor din Evul Mediu. O examinare mai prescurtată cu accent special pe Istoria Dogmelor primare a fost făcută de N. Bonwetsch, Grundriss der Dogmengeschichte (1909). Modelul lucrării lui F. Chr. Baur a avut un reprezentant în A. Dorner, Grundriss der Dogmengeschichte (1899). Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (1908 şi 1912), a elaborat două părţi principale din Istoria Protestantismului, în care tratează poziţia protestantismului mai vechi faţă de Biblie şi Tradiţie, precum şi învăţătura despre justificare. O contribuţie foarte importantă la o privire asupra Istoriei Dogmelor a fost adusă de E. Troeltsch, prin lucrarea sa „ Protestantisches Christetum und Kirche in der Neuzeit" (2.Aufl., 1909), precum şi prin lucrarea „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912). Troeltsch a atras atenţia asupra importanţei, pe care o au problemele comunităţilor creştine pentru Istoria Dogmelor[109].

Continuitatea în dezvoltarea Istoriei Dogmelor trebuie să fie totdeauna avută în vedere. Când se face această afirmaţie nu se susţine un tradiţionalism, care în mod simplu ţine la ceea ce este trecut şi, ca un rezultat, uită sarcinile prezentului. Atenţia trebuie să fie îndreptată atât pentru continuitatea dezvoltării trecute cât şi pentru actualitatea problemelor şi sarcinilor contemporane[110].

---

[109] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 4-5.

[110] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 12. Pentru noţiunea, sarcinile, metoda şi continuitatea Istoriei Dogmelor a se vedea : W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100 Geburtstag Adolf von Harnacks, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 48, Tübingen, p.63-89; E. Wolf, Kerygma und Dogma : Antwort. Festschrift für Karl Barth, Zollikon, 1956, p. 780-807; J. Auer, Dogmengeschichte, în „Lexikon für Theologie und Kirche", III,

Dacă se compară cercetările lui Adolf von Harnack, Friedrich Loofs, şi Reinhold Seeberg, în domeniul Istoriei Dogmelor de la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, cu încercările actuale, apare mai degrabă o impresie de decădere. Chiar dacă cercetarea specială a constatat multe greşeli în cele trei lucrări de Istoria Dogmelor menţionate mai sus, nu există mai târziu prezentări mari care să se poată compara cu ele. Dacă cele trei Istorii ale Dogmelor menţionate mai sus se află la un nivel al calităţii pe care noi nu putem să-l ajungem, în comparaţie cu problemele teologice actuale, ele nu pot în mod simplu să fie restaurate, ci fiecare epocă trebuie să poarte răspunderea sa teologică proprie şi să formuleze scopurile sale specifice. Această constatare nu este ceva nou, ci este cheia pentru a înţelege nu numi Istoria Dogmelor, ci de asemenea cercetarea Istoriei Dogmelor[111].

Din această cauză nu este nici o întâmplare că cercetarea Istoriei Dogmelor a fost posibilă datorită Reformei şi că aceasta a primit formă ca disciplină în timpul iluminismului. Chiar dacă teologia catolică are astăzi o cercetare bogată a Istoriei Dogmelor, care este de aceeaşi clasă cu activitatea corespunzătoare din teologia protestantă, aceasta a avut de la început în mod principial mai multă dificultate pentru a aplica fără rezervă metoda critică-istorică în dezvoltarea dogmelor. Această cauză stă în noţiunea de dogmă (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 13). Dogma este un adevăr

---

Freiburg, 1959, col.463-470; F.W. Kantzenbach, Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problem der Dogmengeschichte im Protestantismus, Stuttgart, 1959; B. Lohse, Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhlb der evangelischen Theologie, în „Kerygma und Dogma", 8, 1962, p. 27-45; Wolf-Dieter Hauschild, Dogmengeschichtsschreibung, în „Theologische Realenzyklopädie", Band IX, Berlin, 1982, p.116-125.

[111] A. Radler, Kristendomens idehistoria, 2.uppl., Lund, 1995, p.13.

revelat de Dumnezeu în mod nemijlocit, care se propovăduieşte prin ierarhia Bisericii în mod clar şi definitiv ca obiect al credinţei catolice. Din această definiţie reiese sarcina pentru Istoria Dogmelor catolice clasice. Aceasta este mai întâi de toate Istoria despre Simbolurile de credinţă, concilii şi erezii şi cuprinde în sine Istoria teologiei. Acest program a reglat multă vreme cercetarea Istoriei Dogmelor pe teren catolic şi aici se poate vorbi despre o Istorie a Dogmelor în sens propriu zis mai întâi după lucrarea lui Jean Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne (I-III, 1905-1912, 1930). (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 14).

Când se descrie dezvoltarea Istoriei Dogmelor se obişnuieşte să se împartă cercetarea Istoriei Dogmelor în patru grupe principale. 1. Metoda raţionalistă, descriptivă introdusă de iluminism Conform acestei metode Istoria Dogmelor şi a Teologiei este un curent de concepţii doctrinare care se înlocuiesc reciproc. Această concepţie despre Istoria Dogmelor se întemeiază pe distincţia dintre Istoria Dogmelor „generală" şi „specială", dintre care cea dintâi se ocupă cu Istoria Dogmaticii, în timp ce cea din urmă are ca obiect Istoria Dogmelor în parte. 2. O descriere a Istoriei Dogmelor în direcţia, care se îndepărtează de iluminism este reprezentată de F. Chr. Baur. Obiectul Istoriei Dogmelor este „dogma în întregul său cuprins cronologic şi în toate hotărârile, care s-au dezvoltat din cele mai vechi timpuri până în prezent". Istoria Dogmelor ne arată cum ideea creştinismului se dezvoltă permanent cu o necesitate absolută. Deficienţa principială a metodei lui Baur constă în faptul că nici un sistem nu poate să sistematizeze toate faptele istorice într-un context unitar puternic[112]. 3. A treia grupă este aceea

---

[112] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 14-15..

determinată confesional. Denumirea de „confesional” nu înseamnă aici că această grupă are o valoare științifică mai mică decât celelalte. Printre reprezentanții cei mai vechi ai acestei grupe există unii, care sunt deschizători de drumuri și în parte sunt folosiți și astăzi. Aici este vorba despre F.D. Kliefoth și G. Thomasius. Aceștia au o perspectivă totală în programul lor. Istoria Dogmelor demonstrează dezvoltarea învățăturii fidele Bibliei. Schema formulată de ei și-a pus amprente evidente pe Istoria Dogmelor a lui Adolf von Harnack și pe programele de cercetare ale lui Gustaf Aulén și Anders Nygren. (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p.15). G. Aulén, Dogmhistoria (1946), în lucrarea sa „Istoria Dogmelor”, care este o capodoperă, explică faptul că sarcina principală a Istoriei Dogmelor este de a descrie istoria noțiunii învățăturii creștine până în actualitate. O asemenea încheiere a sarcinii Istoriei Dogmelor este într-adevăr singura care în mod principial ține de concepția protestantă despre însemnătatea și poziția dogmelor. Toate încercările de a încheia Istoria Dogmelor într-un stadiu mai devreme, de exemplu, fie cu prezentarea Reformei, fie cu fixarea Mărturisirilor de credință reformatoare, se arată dimpotrivă să dea naștere unei concepții străine despre importanța dogmelor în Protestantism[113].

Dezvoltarea Istoriei Dogmelor până la Luther este expusă din punct de vedere istoric și sistematic de A. Nygren[114]. Cercetarea lui A. Nygren în domeniul Istoriei Dogmelor urmărește un scop dublu : să aducă o contribuție la înțelegerea importanței ideii iubirii creștine și să elucideze punctele principale ale transformării ideii iubirii creștine în decursul istoriei. Nygren face o prezentare a Istoriei Dogmelor până la Reformă ca și Harnack. 4. A patra grupă

---

113 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. l.

114 A. Nygren, Eros och Agape, Stockholm, 1966, p. 9.

poartă amprenta expunerii genetice-istorice. Aceasta a atins forma sa clasică în lucrările lui Harnack, Loofs şi Seeberg. Lucrarea lui Harnack a fost corectată de cercetarea specială în anumite puncte, dar aceasta este valabilă şi astăzi ca cea mai importantă lucrare în acest domeniu[115].

Din cauza dezvoltării cercetării speciale a devenit, totuşi, tot mai dificil de realizat o lucrare de Istoria Dogmelor şi în ultimul timp au apărut din acest motiv lucrări colective, la care contribuie mai mulţi specialişti. Cele mai interesante sunt : lucrarea catolică a lui M. Schmaus, A. Grillmeier, Leo Scheffzyk şi M. Seybold, Handbuch der Dogmengeschichte (I-IV, Freiburg, 1951-2ooo), şi corespondenta protestantă redactată de Carl Andresen, Handbuch der Dogmengeschichte (I-III, Göttingen, 1998). Avantajul acestor lucrări constă în strângerea materialului enorm, care poate să se prelucreze şi structureze într-un volum care este mai mare decât capacitatea de lucru a unui singur autor. Dezavantajul unor asemenea lucrări este faptul că este imposibil să unească un grup de cercetători independenţi pentru o punere a problemei comune şi a metodei. Aici nu este vorba numai despre principii, ci discrepanţa poate să meargă până la detalii[116].

După cum se poate constata din această introducere, Istoria Dogmelor a constituit obiect de cercetare şi aprofundare mai mult pentru teologii protestanţi şi romano-catolici, în timp ce teologii ortodocşi s-au ocupat în mod deosebit de Teologia Dogmatică. Această deosebire principială de abordare a Istoriei Dogmelor se bazează pe învăţătura despre dogme. Dacă în teologia romano-catolică există o dezvoltare a dogmelor după

---

[115] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 16; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p.5.

[116] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p.19.

perioada Sinoadelor ecumenice, respectiv după Sinodul VII ecumenic (787), dezvoltare concretizată în formularea de noi dogme, în teologia protestantă dogmele Bisericii vechi au fost interpretate într-un mod propriu în concordanţă uneori cu concepţiile teologice protestante. In teologia romano-catolică se vorbeşte despre o dezvoltare a dogmelor, care se referă la formularea de dogme noi, dar în acelaşi timp se tratează şi problema dezvoltării Istoriei Dogmelor ca o disciplină, care se ocupă în mod special cu expunerea istorică şi sistematică a dogmelor. Pentru a respecta spiritul propriu al lucrărilor teologilor catolici s-a folosit uneori termenul de dezvoltarea dogmelor când s-a făcut referire la manualele catolice de Istoria Dogmelor. In teologia protestantă, Adolf von Harnack şi Friedrich Loofs, au precizat că Istoria Dogmelor se referă mai ales la perioada primelor opt veacuri ale Bisericii vechi, când dogmele au fost formulate şi aprobate de Sinoadele ecumenice. Dacă teologii protestanţi şi catolici tratează Istoria Dogmelor cuprinzând istoria şi dezvoltarea învăţăturii creştine după Sinodul VII ecumenic, ei procedează în acest fel având în vedere că în teologia catolică există o dezvoltare a dogmelor după perioada Sinoadelor ecumenice, adică după anul 787, iar în teologia protestantă, prin Reforma lui Luther (1517), s-a produs o dezvoltare a învăţăturii creştine cu apariţia Mărturisirilor de credinţă luterane şi reformate. Această dezvoltare a învăţăturii s-a încheiat, în Protestantism cu Formula Concordiae (1577), respectiv Sinodul de la Dordrecht (1618-1619). In acest sens Harnack şi Seeberg au văzut formarea dogmelor ca e epocă delimitată şi terminată din partea Protestantismului cu Formula Concordiae şi Sinodul de la Dordrecht. Teologii protestanţi nu sunt de acord asupra perioadelor pe care trebuie să le cuprindă Istoria Dogmelor. Dacă Harnack şi Loofs consideră

încheiată Istoria Dogmelor cu Formula Concordiae şi Sinodul de la Dordrecht sau apariţia Mărturisirilor de credinţă luterane şi reformate; Seeberg expune Istoria Dogmelor până la Conciliul Vatican I, în timp ce G. Aulén, B. Hägglund, Carl Andresen, W. D. Hauschild, A. Radler tratează cuprinsul Istoriei Dogmelor până în perioada contemporană inclusiv. Teologii catolici J. Schwane şi M. Schmaus au expus Istoria Dogmelor începând cu perioada anteniceeană până în contemporaneitate. Această împărţire diferită a Istoriei Dogmelor de către teologii protestanţi şi romano-catolici depinde de concepţia lor despre dogme.

Una dintre cele mai puţin lămurite probleme dogmatice este aceea a dezvoltării dogmatice, în toate confesiunile creştine. Conceptul însuşi de „dezvoltare" a dogmelor pare contradictorie: o „dogmă" nu se mai poate schimba; cum s-ar putea ea dezvolta ? In teologia ortodoxă modernă lipsa de claritate provine de la deosebirea de identitate de nomenclatură: unii dintre teologii ortodocşi numesc „dogmă" învăţătura descoperită şi apoi formulată de Biserică – operă a sinoadelor ecumenice; alţii, mai ales cei greci, numesc „dogmă" orice învăţătură descoperită, care este primită de Biserică, (chiar dacă n-a fost definită de ea). In Romano-Catolicism confuzia provine de la faptul că se socoteşte „descoperită" orice învăţătură proclamată ca atare de papa, iar „dezvoltarea" nu este altceva decât însăşi „creaţia" dogmei. In Protestantismul clasic confuzia se datorează credinţei că adevăratele dogme sunt învăţăturile Bibliei, ca atare ele nu mai au nevoie să fie formulate. Totuşi ele au fost formulate, deoarece învăţătura biblică a fost denaturată şi evoluţia pe această

cale începe din primele veacuri ale creştinismului şi se continuă până astăzi, după protestanţi[117].

Această introducere în Istoria Dogmelor a urmărit să prezinte noţiunea, sarcinile, metoda, împărţirea, izvoarele şi continuitatea Istoriei Dogmelor dintr-o perspectivă actuală. Am apelat la manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor după o metodă mai nouă folosită în prezent, care vede continuitatea Istoriei Dogmelor ţinând seama de rezultatele din trecut, dar şi de actualitatea problemelor şi sarcinilor contemporane. Istoria Dogmelor poate fi definită ca disciplina care se ocupă cu expunerea metodică şi sistematică a dogmelor Bisericii, a formulării dogmatice a adevărurilor de credinţă şi a învăţăturii de credinţă. Dogmele sunt obiectul Istoriei Dogmelor, dar într-un alt mod decât ele sunt obiectul Dogmaticii. Dogmatica îşi propune să stabilească legătura sistematică a dogmelor şi să dovedească adevărul lor din izvoarele Revelaţiei, în timp ce Istoria Dogmelor expune dogmele dintr-o perspectivă istorică şi sistematică. Istoria Dogmelor trebuie înţeleasă ca o evoluţie istorică a dogmelor şi nu ca o dezvoltare a dogmelor. După învăţătura Bisericii Ortodoxe, dogmele sunt adevăruri de credinţă imuabile şi obligatorii, definite şi formulate de Sinoadele ecumenice şi nu pot fi schimbate sau modificate. De aceea, „dezvoltarea" dogmelor în teologia ortodoxă este înţeleasă numai ca o interpretare a dogmelor, fără vreo schimbare sau adăugire. Metoda de tratare a acestei lucrări de Istoria Dogmelor este sistematică, înţelegând aici combinarea metodei analitice cu metoda sintetică. Această lucrare de Istoria Dogmelor este împărţită în trei părţi. Partea întâia. Istoria Dogmelor Bisericii creştine din epoca

---

[117] Prof. Dr. N. Chiţescu, Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă, în „Mitropolia Banatului",VIII(1958),nr. 7-9, p. 259-260.

postapostolică până în sec. VIII, cuprinde : I. Învăţătura creştină în epoca postapostolică. A. Părinţii apostolici, B. Simbolul apostolic; II. Învăţătura apologeţilor despre Dumnezeu şi despre Iisus Hristos. A. Locul scrierilor apologetice în Istoria Dogmelor, B. Învăţătura despre Dumnezeu, C. Învăţătura despre Iisus Hristos; III. Învăţătura Sf. Irineu şi a lui Tertulian; A. Învăţătura Sf. Irineu, B. Învăţătura lui Tertulian; IV. Învăţătura lui Clement Alexandrinul şi a lui Origen; V. Erezii antitrinitare şi învăţături creştine în sec. III. A. Monarhianismul, B. Hristologia în timpul celei de a doua părţi a secolului al III-lea, C. Noţiunea de Biserică la Sf. Ciprian; VI. Istoria Dogmei Sfintei Treimi. A. Învăţătura despre deofiinţimea Fiului cu Tatăl; B. Dogma Sfintei Treimi până la Sinodul II ecumenic de la Constantinopol; C. Simbolul niceo-constantinopolitan; D. Învăţătura Fr. Augustin şi a Sf. Ioan Damaschin despre Sfânta Treime. VII. Istoria Dogmei hristologice. A. Dogma unirii ipostatice a celor două firi în persoana teandrică a lui Hristos. Partea a doua. Istoria Dogmelor în timpul Evului Mediu (din sec. IX până în sec. XVI), cuprinde: I. Controverse doctrinare în timpul Evului Mediu timpuriu; II. Istoria Dogmelor în timpul Scolasticii (sec. XI-XIV). A. Începuturile Scolasticii (sec. XI-XII), B. Dezvoltarea învăţăturii creştine în timpul celei de a doua perioade a Scolasticii (sec. XIII), C. Decăderea Scolasticii (sec. XIV). Partea a treia. Istoria Dogmelor în timpul Reformei şi epocii contemporane(din sec. XVI până în sec. XX). Această parte cuprinde : I. Formarea noţiunii de învăţătură protestantă, II. Dezvoltarea teologică de la Reformă până la Mărturisirile de credinţă; III. Dezvoltarea dogmelor Bisericii Catolice după Reformă; IV. Protestantismul luteran mai vechi; V. Istoria Dogmelor în Protestantism în sec. XIX; VI. Dezvoltarea dogmelor în Romano-

Catolicism în sec. XIX-XX; VII. Istoria Dogmelor în Protestantism în sec. XX

Izvoarele Istoriei Dogmelor sunt dogmele, adevărurile dogmatice, hotărârile dogmatice ale Bisericii, scrierile dogmatice ale Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti, Mărturisirile de credinţă dogmatice, actele sinoadelor şi cărţile de învăţătură. Pentru Istoria Dogmelor în Romano-Catolicism, pe lângă izvoarele menţionate sunt, de asemenèa, importante scrierile scolasticilor, actele conciliilor, deciziile solemne ale ierarhiei. Expunerea Istoriei Dogmelor în Protestantism se întemeiază, totodată, pe scrierilor reformatorilor şi pe Mărturisirile de credinţă reformatoare. In mod deosebit, Istoria Dogmelor foloseşte ca izvoare principale scrierilor Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti din perioada patristică, înţelegând aici perioada din epoca postapostolică până în secolul al VIII-lea.

In ceea ce priveşte folosirea materialului bibliografic, Istoria Dogmelor are posibilitatea să se întemeieze pe izvoare şi lucrări speciale foarte bogate. Deoarece o viaţă de om nu ajunge pentru a citi şi prelucra toate izvoarele unei istorii de 2000 de ani, trebuie să se facă o alegere. Principiul alegerii în această lucrare este de a folosi cele mai însemnate lucrări din domeniul Istoriei Dogmelor, care se bazează pe izvoare şi lucrări remarcabile.

Sarcina descrierii unei Istoriei a dogmelor incumbă nenumărate dificultăţi de metodă, dintre care cea mai mare dificultate constă în prelucrarea izvoarelor unei istorii de 2000 de ani.

Partea întâia. Istoria Dogmelor din epoca postapostolică până la Sf. Ioan Damaschin. I. Învăţătura creştină în epoca postapostolică. A. Părinţii apostolici [118].

1.Caracteristici generale. Prin denumirea de Părinţi apostolici se desemnează o serie de scriitori bisericeşti, ale căror scrieri s-au păstrat de la sfârşitul primului veac creştin şi începutul celui de-al doilea veac creştin. Aceste scrieri, aproape întotdeauna ocazionale (epistole, omilii), sunt foarte importante ca cele mai vechi mărturii despre credinţa creştină imediat după Noul Testament. Totuşi, ele nu au pretenţia de a fi prezentări ale învăţăturii creştine în sens propriu zis pentru că cu greu se poate obţine o imagine completă a învăţăturii de credinţă. Din această cauză, ele au contribuit mai puţin la dezvoltarea învăţăturii creştine, dar sunt caracteristice pentru învăţătura de credinţă şi Tradiţia bisericească, care au existat în timpul primei comunităţi creştine[119].

---

[118] Izvoare : F. X. Funk, Patres Apostolici, 1-2, Tübingen, 1901, 3.Aufl., Hrsg. von F. Diekamp, Tübingen, 1913; The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. Edited and translated by Henry Bettenson, London, Oxford, New York, 1974; Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsch Parallelausgabe, hrsg. von A.Lindemann, H.Paulsen, 1992; Scrierile Părinţilor Apostolici. Traducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1995. Lucrări speciale : A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1, 5.Aufl., 1931, p.203-225; Idem, History of Dogma. Volume One, New York, 1958, p.15o-221; Pr. Prof. Ştefan Alexe, Eclesiologia Părinţilor Apostolici, în „Studii Teologice",7(1955),p.368-381; Pr. Prof. Constantin Voicu, Hristologia Părinţilor Apostolici, în „Ortodoxia", XIII(1961), nr3, p.405-418; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p.6-8; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I, Oregon, 1997, p. 55-87.

[119] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 1.

Scrierile Părinţilor apostolici sunt enumerate în manualele de Istoria Dogmelor într-o ordine diferită, cei mai mulţi teologi le prezintă în ordine cronologică. Cele mai importante scrieri apostolice sunt :

Învăţătura celor doisprezece apostoli (Didahia), document care prezintă mărturii despre viaţa creştină din anii 50-70. Seeberg arată că manualul Didahia sau Învăţătura celor doisprezece apostoli a apărut în Alexandria în primul deceniu al sec. II(R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. 1, Oregon, 1997, p. 55). Hägglund consideră că Didahia datează din a doua jumătate a sec. II, fiind elaborată probabil în Smirna (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. l).

Prima epistolă a Sfântului Clement Romanul, aproximativ anul 95, scrisă din Roma (B. Hägglund, Teologins historia, En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 1). Seeberg, crede că aceasta a fost scrisă în anul 97 (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I, Oregon, 1997, p.55).

Sfântul Clement Romanul, Omilie, numită a doua Epistolă către Corinteni. După Seeberg, aşa numita A doua Epistolă a lui Clement este într-adevăr cea mai veche Omilie bisericească păstrată. Aceasta este menţionată în II Corinteni (7, 1), după anul 140 (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. 1, Oregon, 1997, p.55-56).

Cele şapte Epistole ale Sfântului Ignatie al Antiohiei către Efeseni, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadelfieni, Smirneni, şi Sf. Policarp, scrise la aproximativ 110 (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I., Oregon, 1997, p. 55).

Epistola Sf. Policarp (70-156), în jurul anului 110, scrisă din Smirna (B. Hägglund, Teologins historia. En

dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.1). Epistola este adresată Filipenilor.

Papias, Episcopul de Hierapolis a scris la aproximativ 125, lucrarea Explicarea cuvintelor de învăţătură ale Domnului în 5 cărţi. De la acelaşi sunt păstrate Fragmente morale la Sfântul Irineu şi la Eusebiu (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I, Oregon, 1997, p. 55).

Epistola lui Barnaba, scrisă în Alexandria. Conform cap. 4,3, aceasta a fost scrisă în timpul lui Nerva (96-98) (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, p. 55).

Păstorul lui Herma este o lucrare care a apărut la Roma fiind împărţită în 5 vedenii, 12 porunci şi 10 pilde. Cu cea mai mare probabilitate a fost scrisă între anii 97-100, în timp ce alţii după mărturia numitului Canon Muratori au mers până la 140-145 (R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I, Oregon, 1997, p. 55).

Teologia Părinţilor apostolici nu se referă la vreunul dintre Apostoli, ci dă o imagine obişnuită a credinţei primelor comunităţi creştine. Asemănările cu autorii nou-testamentari nu trebuie să depindă direct de ceea ce preia unul de la altul, ci de faptul că vorbesc despre aceeaşi credinţă pe care o reprezintă. In raport cu Noul Testament, deosebirea se prezintă mai ales în acea trăsătură, care se numeşte obişnuit moralismul Părinţilor apostolici. Faptul că propovăduirea legii ocupă un loc important în aceste scrieri depinde în parte de aceea că ele sunt adresate comunităţilor creştine noi, în care se punea problema înlocuirii tradiţiilor vechi cu Tradiţia creştină[120].

2. Învăţătura despre Sfânta Scriptură. Scrierile Părinţilor apostolici manifestă o puternică necesitate de a întemeia învăţătura de credinţă creştină pe autorităţi stabile.

---

[120] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 2; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 9.

Normele de învăţătură au fost necesare la aprecierea propovăduirii „profetice" apărute, precum şi faţă de erezii. Părinţii apostolici interpretează afirmaţiile Vechiului Testament ca referitoare direct la Hristos şi la creştini. O însemnătate mai mare decât Vechiul Testament au avut-o desigur scrierile nou-testamentare. „Cuvântului Domnului" i se atribuie din epoca Apostolilor autoritatea hotărâtoare[121]. Papias dă în lucrarea sa „Explicarea cuvintelor de învăţătură ale Domnului", o interpretare a Cuvântului Domnului, pe care îl cunoaşte atât din scrieri cât şi din Tradiţia orală (G. Aulén, op. cit., p.14). A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul trimite la cărţile profetice şi ale Apostolilor. „Deci, fraţilor şi surorilor, după cuvântul Dumnezeului adevărului, vă citesc această cuvântare, ca să fiţi cu luare aminte la cele scrise"(Scrierile Părinţilor apostolici, p. 108). Învăţătura celor Doisprezece Apostoli se sprijină pe Evangheliile scrise. „Cu privire la Apostoli şi profeţi, potrivit dogmei Evangheliei"(Scrierile Părinţilor apostolici, p. 32). Tradiţia orală s-a prezentat întotdeauna ca autoritate şi ea a avut o deosebită importanţă în ceea ce priveşte respingerea ereziilor. Această Tradiţie privea nu numai învăţătura de credinţă propriu zisă, ci de asemenea cuprindea în sine un bogat fond de reguli de viaţă creştină tradiţională[122].

---

[121] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 14.

[122] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 14; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 5. Conform Sfântului Ignatie al Antiohiei, episcopul este purtătorul acestei Tradiţii autoritative. Sfântul Clement Romanul se referă la Scriptură şi la Evanghelie în Epistola către Corinteni, unde afirmă : «Mai ales să ne aducem aminte de cuvintele Domnului Iisus, pe care le-a grăit, învăţând blândeţea şi îndelunga răbdare... Cu această poruncă şi cu aceste îndemnuri, supunându-ne sfintelor Lui cuvinte. (Early Christian Fathers, p. 38 ; Scrierile Părinţilor Apostolici, p. 58).

3. Învăţătura despre Sfânta Treime. In ceea ce priveşte conţinutul monumentelor scrise ale credinţei, care au venit imediat după scrierile canonice ale Noului Testament, noi trebuie să le luăm în consideraţie, mai ales într-o Istorie a Dogmelor, din punctul de vedere al tendinţelor epocii şi având prezente în minte evenimentele contemporane. Sarcina noastră, nu constă în mod unic din a cita texte izolate în sprijinirea adevărului, ci în da seamă de progresele obţinute în înţelegerea dogmelor[123]. Noţiunea de Dumnezeu la Părinţii apostolici este biblică. Dumnezeu este atotputernicul, care a creat lumea şi şi-a făcut cunoscută voia sa Conform Păstorului lui Herma, credinţa într-un singur şi adevărat Dumnezeu este evidentă. Învăţătura despre Treime, în sensul de mai târziu, nu este încă formulată, dar formula Treimii apare, de exemplu la botez şi credinţa în Treime există desigur dinainte. Prezentarea modului în care cele trei persoane dumnezeieşti se raportează reciproc aparţine totuşi timpului de mai târziu[124]. In „Didahie", formula trinitară a invocării de la Botez se găseşte amintită. Credinţa în Sfânta Treime constituie mărturisirea de credinţă a tuturor Părinţilor apostolici şi a vechilor scriitori bisericeşti, deşi egalitatea şi relaţia reciprocă a persoanelor nu erau încă elucidate şi definite clar[125]. La Sf. Clement Romanul apare

---

[123] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 53-54.
[124] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.5-6; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 10; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 56. Păstorul lui Herma spune : „Mai întâi de toate, crede că este un singur Dumnezeu, Care a creat pe toate şi le-a întocmit. Care a adus pe toate de la neființă la ființă. Care cuprinde pe toate, dar numai El e necupins" (Scrierile Părinţilor apostolici, Bucureşti, 1995, p. 29).
[125] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique d'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier. Chevetogne, 1966, p. 273, 274.

deja credința în Sfânta Treime, prin menționarea celor trei persoane dumnezeiești. „Nu avem oare un singur Dumnezeu și un singur Hristos și un singur Duh al harului, revărsat peste noi, și o singură chemare în Hristos"(Efeseni 4, 4-6)"[126]. Clement adaugă mai departe că : „Viu este Dumnezeu și viu este Domnul Iisus Hristos și Duhul cel Sfânt, credința și nădejdea celor aleși"(Scrierile Părinților apostolici, p.87). Sf. Clement Romanul avea o anumită rațiune specială de a face apel la unitatea lui Dumnezeu față de Corinteni și a le prezenta faptul că toți adorau un singur Dumnezeu, că toți erau eliberați de păcat printr-un singur și același Mântuitor și erau făcuți participanți la singurul și același Duh, el voia să-i îndemne la concordanță. O concluzie mult mai exactă, care se poate trage din acest pasaj este că Sf. Clement Romanul credea, de asemenea, în adevărata și desăvârșita dumnezeire a Sfântului Duh, ca și în dumnezeirea Tatălui și a Fiului, din moment ce el de altfel consideră pe Sfântul Duh ca principiul inspirației autorilor sacri [127].

Cele mai bogate mărturii ale credinței creștine, printre scrierile Părinților apostolici, sunt cele șapte epistole pe care Sf. Ignatie, al treilea episcop al Antiohiei, le-a scris la începutul secolului II, în timpul călătoriei sale la Roma. Aceste scrieri sunt în parte atestate de mărturiile explicite ale Sf. Policarp, Sf. Irineu, Origen, Sf. Atanasie și Eusebiu. Pe de altă parte, temele pe care el le tratează se adaptează natural la istoria contemporană. Împotriva iudaizanților și dochetilor din timpul său, Sf. Ignatie apăra dogma despre dumnezeirea Domnului, aceea despre natura

---

[126] Clement of Rome, First Epistle to the Corinthians, in „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 31; Scrierile Părinților apostolici, p. 80; Jules Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité. Tome II, Paris, 1928, p. 277.

[127] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I. Paris, 1903, p. 57.

umană, despre Învierea Sa, despre prezenţa Trupului lui Iisus Hristos în Euharistie. Contra ereticilor şi schismaticilor, în general, el apără unitatea Bisericii şi autoritatea ierarhiei bisericeşti instituită în mod dumnezeiesc[128].

Învăţătura Sf. Ignatie despre dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu şi veşnica sa preexistenţă cu Dumnezeu Tatăl este mai lămurită, mai expresivă şi mai completă decât la Sf. Clement Romanul. Domnul nostru Iisus Hristos, după cuvintele sale, „este Dumnezeu în trup, în moarte viaţa cea adevărată, din Maria şi din Dumnezeu, născut în timpul din urmă din seminţia lui David şi a lui Avraam. El înainte de veci a fost la Tatăl şi în fine s-a arătat văzut. Fiind mai presus de vreme nemăsurat, El s-a făcut văzut pentru noi, fiind nepipăit, fără suferinţă, pentru noi s-a supus suferinţelor şi a răbdat totul. El a ieşit de la Unul Tatăl şi în unul fiinţează şi către El unul a trecut. Dumnezeu s-a arătat pe Sine prin El, Fiul Său, Care este Cuvântul etern, provenit nu din tăcere şi Care în totul a bineplăcut Celui ce L-a trimis"[129]. Fiul lui Dumnezeu, prin urmare, după învăţătura Sf. Ignatie, arătându-se văzut în timp, a fost Dumnezeu adevărat şi ipostatic deosebit de Tatăl Său, Care s-a descoperit prin El; a fost Fiu din eternitate, existând la Tatăl şi cu toată deosebirea sa ipostatică a fost în unitate nedespărţită cu Tatăl, ca Cuvânt al Său, provenit nu din vreun principiu oarecare – tăcerea, ci nemijlocit din fiinţa Tatălui, provenit nu întâmplător şi temporal, ca cuvântul omenesc, ci din eternitate, co-etern cu Tatăl, pentru care se şi numeşte Cuvânt etern al Său[130].

---

[128] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome I, Paris, 1903, p. 57-58.
[129] Silvestru Ep. de Canev, Teologia dogmatică ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 283-284.
[130] Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 284; Jules

Învăţătura Sf. Ignatie expusă în epistolele către Magnezieni şi Efeseni dovedeşte că creştinismul postapostolic transmite credinţa în Sfânta Treime, după cum el insuşi o exprimă. Totuşi, nu trebuie să se conchidă că însuşirile implicite ale dogmei au fost deja sesizate clar şi dezvoltate. Schemele trinitare apar ca simple formule ale mărturisirii de credinţă, dar nu există o aprofundare a relaţiilor dintre cele trei persoane dumnezeieşti[131].

4. Hristologia. Părinţii apostolici accentuează puternic dumnezeirea lui Hristos. Hristos este Fiul lui Dumnezeu din veci, Care a luat parte la creaţie. El este Domnul cerului care stăpâneşte în cele ascunse, care va veni să judece pe cei vii şi pe cei morţi. Denumirea de Dumnezeu se foloseşte direct despre Hristos, mai ales în Epistola Sf. Ignatie către Efeseni[132]. Hristos este prezent în Biserică fiind Domnul acesteia şi creştinii sunt uniţi cu El, participând la moartea şi învierea Lui. Această unitate a credincioşilor cu Hristos se accentuează puternic de Sf. Ignatie, care le spune creştinilor din Smirna : „Am înţeles că aţi ajuns desăvârşiţi în neclintită credinţă, ca şi cum aţi fi pironiţi, cu trupul şi cu sufletul, în crucea Domnului nostru Iisus Hristos şi întăriţi în dragoste, în sângele lui Hristos, plini de credinţă în Domnul nostru, Care cu adevărat este „din neamul lui David după trup", dar Fiu al

---

Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité. Tome II. De Saint Clément Saint Irénée, Paris, 1928, p. 296-297.

[131] Leo Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 5. Dieu et la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 217.

[132] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 6; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p.12. Sf. Ignatie spune în acest sens : „Dumnezeul nostru Iisus Hristos, a fost zămislit de Maria, după rânduiala lui Dumnezeu, din sământa lui David, şi din Duhul Sfânt"(Sf. Ignatie Teoforul, Către Efeseni, în „Scrierile Părinţilor apostolici", Bucureşti, 1995, p. 195-196).

lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu"[133]. La Sf. Ignatie există mai multe afirmații, îndreptate împotriva gnosticilor, față de care el accentuează umanitatea adevărată a lui Hristos. El afirmă trupul adevărat al lui Hristos și realitatea patimilor sale și cu o claritate asemănătoare el susține dumnezeirea sa adevărată. De asemenea, el afirmă puternic Întruparea lui Hristos, realitatea firii umane a lui Hristos și învățătura că Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat[134]. Pentru a rezuma hristologia Sf. Clement Romanul trebuie să se spună că după el, în Hristos am devenit fii ai lui Dumnezeu. Prin sângele său, Hristos ne-a mântuit deoarece El ne-a adus harul iertării. Viața Lui este pentru noi un exemplu de smerenie. Se poate spune, într-adevăr, că Sf. Clement nu a cuprins întreaga eficacitate mântuitoare a morții lui Hristos în însemnătatea ei biblică, dar el a mers mai departe să susțină că el a crezut că aceasta s-a împlinit prin jertfa pentru păcatele noastre. La

---

[133] Sf. Ignatie Teoforul, Către Smirneni, în „Scrierile Părinților apostolici", p. 219.

[134] Sf. Ignatie Teoforul învață despre trupul adevărat al lui Hristos și realitatea patimilor sale. El s-a născut cu adevărat, El a mâncat și El a băut; El a pătimit cu adevărat în timpul lui Ponțiu Pilat; a fost răstignit cu adevărat și a murit (Tral. 9). Fiul Mariei și Fiul lui Dumnezeu, mai întâi pătimitor, apoi nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru (Efes. 7). El este Logosul, care l-a revelat pe Tatăl; El a dat nemurirea prin moartea și Învierea sa (Early Christian Fathers, London, 1974, p. 4). In Epistola către Tralieni, Sf. Ignatie va accentua realitatea firii umane a lui Hristos (Ignatius, To the Trallians, IX, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 44; Scrierile Părinților apostolici, p. 207). In Epistola către Smirneni, Sf. Ignatie vorbește despre mântuirea prin Hristos, Dumnezeu și Om (Ignatius, To the Smyrnaeans, I-II, în „The Early Christian Fathers", p.48; Scrierile Părinților apostolici, p. 219-220). De asemenea, aici în Epistola către Smirneni Sf. Ignatie accentuează realitatea firii umane a lui Hristos (Ignatius, To the Smyrnaeans, I-II, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 48; Scrierile Părinților apostolici, p. 220).

Sf. Ignatie, noi găsim adevărul că în Hristos adorăm pe Dumnezeu în persoană, care s-a făcut om pentru a ne descoperi pe Dumnezeu şi prin patima şi moartea sa a mântuit pe oameni şi i-a făcut părtaşi ai mântuirii veşnice. In inimile acelora care în credinţă primesc mesajul Evangheliei, Hristos locuieşte în ei de aici înainte. Credinciosul este călăuzit spre viaţa veşnică, al cărei conţinut este credinţa şi iubirea. Hristos este viaţa sa, şi moartea mărirea sa. Cel care crede în Hristos va trăi cu toate că el moare. Viaţa bisericească se dezvoltă armonios, deoarece credincioşii sunt învăţaţi să fie în supunere în viaţă şi învăţătură faţă de episcopii lor. In sfârşit, noi notăm o conştiinţă a vieţii în timpurile din urmă[135]. Ideile dominante ale Sf. Policarp sunt văzute ca fiind exact conforme Evangheliei. Creştinul care s-a alipit de Hristos în credinţă, în iubire deplină împlineşte legea lui Hristos, urmându-l cu răbdare, în nădejdea vieţii, la fel ca şi Hristos. Influenţa ideilor Sf. Ap. Ioan (în special din epistole) este în această ordine a Sf. Ioan vizibilă după cum este spiritul diferit care îl animă. După Barnaba, prin patima şi moartea lui Hristos ni s-a adus iertarea păcatelor şi eliberarea de moarte. Prin Botez, iertarea păcatelor este împărtăşită nouă, Dumnezeu se sălăşluieşte în noi şi o nouă viaţă începe. In această nouă viaţă, cu voinţă liberă, se împlinesc poruncile lui Dumnezeu[136]. Conform Didahiei, Dumnezeu, prin Hristos, a dat creştinilor o viaţă

---

[135] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 57 şi 68-69; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leizig, 1895, p.20, 32.

[136] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 69-70, 73; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 33, 37.

nemuritoare, care este manifestată în credinţă, nădejde şi cunoaştere. Aceasta se naşte şi este păstrată în om prin Botez şi Euharistia Domnului, şi prin învăţătură şi instruire date în diferite feluri. Didahia susţine această viaţă în efortul moral serios şi pocăinţa perpetuă şi astfel omul este pregătit pentru judecata viitoare şi pedepsele ei. In Omilia Sf. Clement Romanul se arată că Hristos este în mod fundamental învăţătorul cunoaşterii lui Dumnezeu şi dătătorul noii legi. Creştinismul înseamnă primirea acestei învăţături şi acestei legi în inimă şi viaţă. Motivele care îndeamnă la ţinerea legii astfel date sunt considerarea importanţei darului lui Dumnezeu şi credinţa în făgăduinţa răsplăţii[137].

„In esenţă, hristologia Părinţilor apostolici nu aduce inovaţii faţă de hristologia apostolică tradiţională, ba păstrează chiar formulările şi terminologia biblică (Iisus Hristos, capul trupului Bisericii – Efeseni -, mijlocitorul – I Petru -, Modelul). De aceea nu se poate aştepta ca din conţinutul scrierilor Părinţilor apostolici să derive explicaţii şi mărturii adecvate pentru toate tezele principale ale adevărului revelat"[138]. Părinţii apostolici afirmă puternic învăţătura despre Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, susţinând deci dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos, despre care tratează Sf. Clement, Sf. Ignatie şi Sf Policarp. Ei dezvoltă totodată ideea Întrupării lui Hristos. Înălţarea în slavă a lui Hristos constituie o preocupare pentru Barnaba şi Herma.

---

[137] R. Seeberg. Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 75, 77; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 39, 41.

[138] Pr. Prof. Constantin Voicu. Hristologia Părinţilor Apostolici, în „Ortodoxia", XIII (1961), nr. 3, p. 417.

„Hristologia Părinţilor apostolici rămâne în felul acesta un element de legătură între aceea a Noului Testament şi aceea a apologeţilor, care încep să o dezvolte mai consistent, explicând-o şi fundamentând-o mai raţional, fără însă a-i aduce o modificare esenţială”[139].

In ceea ce priveşte modul în care firea dumnezeiască şi firea omenească sunt unite în Iisus Hristos, noi nu găsim nimic la Părinţii apostolici care să depăşească explicaţiile Sfintei Scripturi, ci termenii de care ei se folosesc indică suficient că ei credeau în persoana distinctă a lui Iisus Hristos şi în integritatea celor două firi, căci ei nu vorbesc niciodată decât de un singur Hristos şi ei îi atribuie Lui deodată lucrarea dumnezeiască şi lucrarea omenească[140]. Unirea ipostatică a celor două firi în Hristos este afirmată clar de Părinţii apostolici, deşi termenul dogmatic exact, care o desemnează nu ar fi cunoscut (Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, p. 97).

5. Opera mântuitoare a lui Iisus Hristos. Dogma cea mai importantă cu privire la opera de mântuire, articolul de credinţă despre mântuirea prin Iisus Hristos, care are ca bază dogmele despre dumnezeirea sa, despre firea sa umană adevărată şi despre unirea ipostatică a celor două firi în persoana unică a Domnului, este dogma care de asemenea în mod clar a fost enunţată de Părinţii apostolici ca şi de Sfânta Scriptură[141].

După Sf. Clement Romanul, Hristos este singurul mijlocitor al mântuirii noastre. Prin El, noi am devenit fiii lui Dumnezeu. El este un sprijin în nevoi şi marele preot în împărtăşirea darurilor. Prin mijlocirea Lui, noi suntem

---

139 Pr. Prof. Constantin Voicu, Hristologia Părinţilor Apostolici, în „Ortodoxia”, XIII(1961), nr. 3, p. 417.
140 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 244.
141 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 245.

capabili de vederea lui Dumnezeu şi bucuria cunoaşterii nemuritoare; prin aceasta credinţa, evlavia, pacea, răbdarea, cumpătarea şi înţelepciunea aparţin creştinului. Din iubire, Hristos şi-a dat sângele său pentru noi, trupul său pentru trupurile noastre, sufletul său pentru sufletele noastre. Prin sângele Domnului există mântuirea pentru toţi care cred şi nădăjduiesc în Dumnezeu. Acest sânge, care s-a vărsat pentru mântuirea noastră, este aşa de preţios pentru Dumnezeu Tatăl, încât Hristos a obţinut harul iertării pentru întreaga lume. Smerenia şi răbdarea cu care Hristos a susţinut opera vieţii sale sunt un exemplu pentru noi, care prin El am devenit purtători ai harului[142]. După Herma, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, i-a pus pe oameni (evident înţelegând pe credincioşii din timpul Vechiului Testament) sub protecţia îngerilor; El însuşi s-a făcut om pentru a purifica pe oameni şi El însuşi a lucrat foarte mult şi a suferit mult ca să şteargă păcatele noastre. El a arătat oamenilor calea vieţii dându-le legea pe care El a primit-o de la Tatăl. Astfel, Hristos a adus iertarea păcatelor trecutului şi pentru viitor dă oamenilor poruncile Sale. După Sf. Ignatie, Hristos s-a făcut om pentru ca El, ca Logos al lui Dumnezeu, să reveleze pe Dumnezeu oamenilor. Această revelaţie a lui însuşi este pentru noi o revelaţie a lui Dumnezeu, întrucât El este Dumnezeu. Această revelaţie nu este anulată prin moartea lui Hristos, ci este atestată iarăşi pentru iluminarea credinţei. El, care a fost nepătimitor este pentru noi pătimitor. Domnul lumii, fecioria şi naşterea Fecioarei Maria şi moartea lui Hristos sunt cele trei taine incomprehensibile. Dar credinţa

---

[142] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 56-57; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 2o.

cunoaşte că toate acestea au ca ţintă distrugerea morţii. In mod deosebit viaţa noastră de acum îşi are originea în moartea lui Hristos; prin această taină noi am obţinut credinţa. Credinţa în moartea Lui ne face capabili să scăpăm de moarte. Astfel patima Lui a avut în vedere şi realizează mântuirea noastră. Hristos este viaţa noastră, nu numai in aceea că vrea ca odată să ne dea nemurirea, ci în aceea că El personal se sălăşluieşte în credincioşi, lucrând viaţa veşnică în ei. Aceasta este gândirea dominantă a Sf. Ignatie. Hristos este viaţa noastră nedespărţită, viaţa noastră pentru totdeauna, viaţa noastră adevărată. Hristos locuieşte acum în inimile credincioşilor, după cum face de asemenea Tatăl. In concordanţă cu aceasta, Sf. Ignatie se denumeşte pe sine purtător de Dumnezeu şi creştinii sunt denumiţi purtători de Dumnezeu, purtători de templu, purtători de Hristos, purtători de sfinţenie, templul în care Dumnezeu şi Hristos locuiesc. Expresiile : existenţa în Hristos, trăirea şi lucrarea în Hristos se repetă constant. Fără El noi nu avem viaţă adevărată[143]. După Barnaba, Fiul lui Dumnezeu, care şi-a asumat trupul omenesc, a pătimit pe cruce, conform voii lui Dumnezeu. Patimile Sale sunt înţelese deci ca o jertfă pentru păcatele noastre. Scopul şi rezultatul jertfei sângeroase sunt, în primul rând, distrugerea morţii şi nimicirea ei prin înviere; dar mai ales iertarea păcatelor şi sfinţirea sufletului, deoarece noi suntem făcuţi creaturi noi. „Pentru aceasta a suferit Domnul să-şi dea trupul Său spre nimicire, ca să ne curăţim prin iertarea păcatelor, cu stropirea cu sângele Lui". „Pentru că înnoindu-ne pe noi, prin iertarea păcatelor, ne-a dat alt chip, să avem suflet de copil, ca şi

[143] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 59-60, 65; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 23, 28-29.

cum ne-ar fi făcut din nou". Conform vestirii Evangheliei se proclamă „iertarea păcatelor şi curăţirea inimii". Prin patima Sa pentru noi, Hristos se sălăşluieşte în noi. Deşi Barnaba nu explică necesitatea, natura şi scopul jertfei lui Hristos, nu există nici bază pentru a atribui lui ideea că moartea Domnului are legătură numai cu păcatele trecutului. Patimile lui Hristos sunt reprezentate ca făcând moartea neputincioasă şi stabilind în noi principiul unei reînnoiri permanente. Barnaba nu izbuteşte totuşi să realizeze şi să înveţe distinct că iertarea păcatelor rămâne un element vital al întregii vieţi creştine[144].

In învăţătura Părinţilor apostolici, mântuirea pe care Hristos a adus-o şi o aduce întotdeauna se consideră drept cunoaşterea lui Dumnezeu şi viaţa veşnică. Prin Hristos ni se dăruieşte vederea lui Dumnezeu, cunoaşterea adevărului în contrast cu necunoaşterea păgânilor şi cu întunericul păcatului. Această cunoaştere nu se dă numai prin lucrarea învăţătoare a lui Hristos, prin propovăduirea Lui, ci de asemenea, la Sf. Ignatie, prin aceea că Hristos în mod personal se revelează ca Dumnezeu şi prin aceea că prin El, Duhul lui Dumnezeu se sălăşluieşte în inimile credincioşilor. Sf. Ignatie vorbeşte mai mult decât alţii în formule profunde despre sălăşluirea lui Hristos în oameni. Ceea ce aparţine în comun Părinţilor apostolici este accentul puternic, care se pune pe faptul că Hristos ca Revelaţia lui Dumnezeu este mijlocitorul legii lui Dumnezeu, pe care omul poate să o împlinească, când are pe Domnul şi pe Duhul în inima sa. Un loc stabil în concepţia Părinţilor apostolici îl ocupă gândirea despre Domnul înălţat la cer şi lucrarea lui în continuare atât în

---

[144] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 70-71; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 34.

raport cu noi cât şi înaintea lui Dumnezeu. In context apropiat cu cunoaşterea despre Dumnezeu se află darul mântuitor al nemuririi. Certitudinea despre nemurire, care este un interes principal al timpului, există deja inclusă în cunoaşterea lui Dumnezeu dată în Hristos. Adesea se întâlneşte ideea de nemurire ca preţ pentru împlinirea legii lui Hristos. Sf. Ignatie leagă nemurirea de moartea şi învierea lui Hristos. De altfel, se vorbeşte despre moartea şi Învierea lui Hristos în formule destul de pauline, deşi fără o pătrundere mai profundă în gândirea Sf. Ap. Pavel. Hristos a murit pentru noi, şi-a dat sângele său pentru noi. Totuşi, o introducere mai aprofundată în opera lui Hristos nu se face[145]. Dacă unii dintre Părinţii apostolici ca Sf. Clement Romanul, Sf. Ignatie, Herma şi Barnaba descriu opera de mântuire a lui Hristos, după am arătat mai sus, Sf. Clement expune totodată şi problema mântuirii subiective sau a îndreptării prin credinţă şi fapte bune. Sf. Clement afirmă despre faptele bune. „Aşadar, pentru că suntem parte sfântă, să facem fapte de sfinţenie... Să ne îmbrăcăm cu unirea, smerindu-ne, înfrânându-ne, depărtându-ne de vorbire de rău şi clevetire, fiind drepţi prin fapte, nu prin cuvinte". Sf. Clement se referă totodată la rolul credinţei în îndreptare atunci când spune : „Toţi (patriarhii) au fost slăviţi şi măriţi nu prin ei înşişi sau prin faptele lor sau prin dreptatea pe care au săvârşit-o, ci prin voinţa lui Dumnezeu. Si noi dar, fiind chemaţi prin voinţa lui Hristos Iisus, nu ajungem drepţi prin noi înşine, nici prin înţelepciunea noastră sau prin priceperea noastră sau prin evlavia noastră sau prin faptele pe care le-am săvârşit în cuvioşia inimii, ci prin credinţă (Rom. 3, 28,30), prin

---

[145] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 12; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 3.

care Dumnezeu cel atotputernic i-a îndreptat din veac pe toţi"[146].

Dacă mântuirea este ceva prezent acum, aceasta este totuşi mai înainte de toate ceva viitor. Timpul trăieşte într-o aşteptare tensionată a doua venire a lui Hristos şi sfârşitul apropiat, precum reiese mai ales din Învăţătura celor Doisprezece Apostoli (Didahia) şi din prezentările realiste ale lui Papias, Barnaba şi Herma. Peste tot există un sentiment puternic că se trăieşte în timpul din urmă. Aici este vorba de a veghea la semnele acestuia şi de a se pregăti pentru judecata viitoare şi răsplata ei[147].

6. Privire rezumativă. Această expunere ar trebui să fie detaliată, deoarece natura izvoarelor impune acest lucru, apoi ideile expuse formează punctul de plecare al Istoriei Dogmelor. Expunerea ne dă o imagine despre credinţa comunităţii creştine de la sfârşitul secolului I şi începutul secolului II. Această imagine astfel construită poate să ridice pretenţia de fidelitate deoarece realizarea ei a fost elaborată din cele mai diverse părţi ale Bisericii şi din scrierile cu cel mai variat caracter, epistole pastorale şi manuale, martirii, învăţători, profeţi şi propovăduitori.

Din această expunere rezultă următoarele caracteristici : 1.Credinţa într-un singur Dumnezeu, Creatorul lumii, Tatăl atotstăpânitorul lumii şi al Bisericii, care a ales pe creştini ca popor al său, care se sălăşluieşte în inimile lor şi care conduce viaţa lor 2. Credinţa în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a luat parte la creaţie şi în vechiul legământ şi s-a întrupat. Desigur, noi nu aflăm referiri despre relaţia Fiului cu Tatăl, despre firea dumnezeiască şi

---

[146] Clement of Rome, First Epistole to the Corinthians, XXX şi XXXII, în „ The Early Christian Fathers, London, 1974, p. 30; Sf. Clement Romanul, Epistola către Corinteni (I), în „Scrierile Părinţilor apostolici". Bucureşti, 1995, p. 69, 70-71.

[147] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 13-14.

firea omenească în persoana lui Hristos. De asemenea, există o prelucrare a propovăduirii nou-testamentare despre mântuire[148]. 3. In legătură cu formula Botezului (Didahia 7,1,3) se păstrează şi se foloseşte denumirea lui Dumnezeu ca Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, fără ca să se facă reflecţii cu privire la Duhul Sfânt. 4. De asemenea, domneşte un acord cu privire la păcătoşenia şi suferinţa neamului omenesc, care prin neascultarea sa faţă de Dumnezeu şi prin închinarea la idoli a căzut pradă puterii diavolului şi distrugerii veşnice. 5. Iisus Hristos este Mântuitorul. El l-a revelat pe Tatăl şi El a învăţat legea morală nouă, dar înainte de toate El a eliberat omenirea de păcat şi moarte prin patimile şi moartea sa. El a adus o nouă viaţă umanităţii, iertarea păcatelor, cunoaşterea lui Dumnezeu şi credinţa în El, dând îndemnul spre moralitate adevărată, nădejde şi nemurire. Acestea ne fac de asemenea dependenţi de patimile şi moartea sa, dar lipseşte aici o înţelegere proprie a acestor idei, o concepţie originală. Moartea lui Hristos a fundamentat şi a pus în mişcare sentimentul religios, dar ea nu este înţeleasă în consecinţele sale. Autorii scrierilor apostolice pleacă fără excepţie de la înţelegerea expunerilor Vechiului Testament. 6.Mântuirea, pe care Hristos a dobândit-o şi a adus-o, este denumită pe drept în diferite feluri : a) iertarea păcatelor prin botez, noua creaţie. Claritatea ideilor lipseşte aici, în general, da se prezintă în mod deosebit însemnătatea iertării păcatelor pentru întreaga viaţă activă, b) comuniunea cu Dumnezeu, sălăşluirea Tatălui sau a lui Hristos sau a Duhului Sfânt în inimi (Sf. Ignatie, Herma), c) cunoaşterea lui Dumnezeu ca Unul,

---

[148] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 41-42; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I History of Doctrines of the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 77-78.

Creatorul, Domnul şi Tatăl, d) legea nouă, e) viaţa veşnică drept răsplată a activităţii morale[149]. 7.Mijloacele, prin care fiecare îşi însuşeşte bunurile mântuirii creştinătăţii ca popor al lui Dumnezeu sunt în mod deosebit : a) Botezul spre iertarea păcatelor, b) Cuvântul lui Dumnezeu ca propovăduire a mântuirii şi învăţătura prezentată în multe feluri ca predică sau îndemn frăţesc prin învăţători, apostoli, profeţi, prin ierarhia bisericească. Dar aici nu există o teorie despre raportul lucrării lui Dumnezeu cu această propovăduire. Prin aceste mijloace se transmite omului mântuirea. Lucrarea lui Dumnezeu în om în mod esenţial se înţelege ca una adevărată corespunzând fiinţei omului. Legătura cu iertarea păcatelor lipseşte, după cum, de asemenea propovăduirea cuvântului nu este clar subordonată acestui scop determinant, d) se recunoaşte aici lucrarea îngerilor buni (Herma), precum şi conducerea providenţială a lui Dumnezeu. 8. Creştinul îl găseşte pe Dumnezeu în credinţă ca o cunoaştere a lui Dumnezeu, devotamentul faţă de El şi încrederea în El, adică în Harul său, în apropierea de El şi în primul rând în făgăduinţa lui Dumnezeu. Apoi depinde de dezvoltarea morală a omului. Dar această cunoaştere este întunecată. Păcatul, iertarea acestuia se produce prin botez, dar în om rămâne o putere, care face să se deosebească între păcatele cu intenţie şi cele ocazionale (Herma). Omul trebuie să lupte şi să le învingă, dar aceasta nu are loc prin credinţa în iertarea păcatelor care dăinuie, ci prin apropierea de Dumnezeu, încrederea în ajutorul său şi înainte de toate prin iubire ca împlinire ascultătoare a poruncilor lui Dumnezeu. Legătura cu credinţa nu lipseşte în nici un fel, dar ea nu

---

[149] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 42-43; R. Seeberg, Text-book of History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 78-79.

este sesizată puternic şi nu este păstrată în puritate. Faptele bune se prezintă ca al doilea principiu independent alături de credinţă, deoarece acestea înfăţişează o legătură determinantă pentru iertarea păcatelor. Aici există a doua deficienţă în aceste idei. Iertarea păcatelor nu se menţine ca obiect esenţial al credinţei[150]. 9. Creştinul trăieşte în legătură cu o comunitate sau o Biserică. a) In aceasta domneşte armonia duhului (în mod deosebit în celebrarea Euharistie), iubirea frăţească, bunăvoinţa de a învăţa şi îndruma, de a ajuta pe cei săraci. b) Aici este prezentat un contrast puternic cu lumea păgână, care trebuie convertită prin eforturile iubirii creştine. c) De asemenea este oferit chiar pătrunzător un contrast cu iudaismul, care reprezintă un stadiu vechi al dezvoltării. d) Unitatea Bisericii în general este fundamentată pe Hristos şi predica Apostolilor, la care este adăugată influenţa unei istorii comune şi a unui destin comun. Unitatea interioară îşi găseşte expresia în epistole şi pelerinaje, îndemnuri şi rugăciuni reciproce neîncetate. Ierarhia Bisericii, în mod deosebit episcopatul, are o însemnătate locală pentru fiecare comunitate particulară. In timp ce Ierarhia bisericească este apreciată foarte mult, există cea mai deplină recunoaştere a activităţii libere a tuturor credincioşilor în lucrurile spiritule. Dar noi trebuie să observăm deja începutul unui conflict între tradiţie şi succesiune pe de o parte, şi Duhul şi harismele pe de altă parte[151]. 10). Există un sens viu al deşertăciunii şi naturii

---

150 R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 43-44; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.79-80.

151 R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p.80; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 44.

pieritoare a acestei lumi şi al slavei lumii veşnice, ca şi caracterul groaznic al pedepselor iadului. Sfârşitul tuturor lucrurilor este gândit a fi aproape. Eshatologia este formulată din imagini ale Vechiului Testament, profeţii şi afirmaţii ale lui Hristos. Împărăţia lui Dumnezeu sau bunul suprem, este văzută ca o entitate viitoare totală, în acord cu întreaga tendinţă a concepţiilor religioase care prevalează. Cu cât sunt mai vechi izvoarele, cu atât este mai vie acestei împărăţii. Înainte de sfârşit există împărăţia de o mie de ani (Barnaba, Papias), care este, după modelul iudaic, descrisă într-un mod fantastic. Totuşi, se găseşte în această aşteptare unul din impulsurile dominante ale campaniei creştine din primul secol. Pe de altă parte, este perfect să se afirme că lucrul principal rămâne judecata finală a lumii şi desigur că sfinţii vor merge în cer la Dumnezeu, iar necredincioşii în iad. Aceasta a fost cuprinsă în ideea răsplăţii pentru purtarea de pe pământ[152].

Acestea sunt ideile principale ale epocii descoperite de analiza cinstită a izvoarelor. Mişcarea gândirii moştenite de la epoca apostolică este păstrată în forma exterioară şi în general în conţinut, dar conexiunea ideilor componente este eliminată şi înţelegerea adevărului devine în punctul decisiv dificilă. Credinţa, harul şi iertarea păcatelor trec în planul al doilea şi în schimb legea nouă şi faptele bune devin proeminente. O lipsă a înţelegerii comprehensive şi a sesizării profunde a Evangheliei este sesizabilă. Rezultatul cel mai demn de încredere al studiului perioadei pe care o analizăm, face să se afirme că variaţiile de rând ale gândirii creştine din vederile apostolilor nu

[152] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 80-81; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p.44-45.

sunt atribuite direct tendinţelor iudaice. Astfel, concluzia care se poate trage din caracterul general al concepţiei care prevalează este că în nici un punct de vedere nu poate fi descoperită vreo influenţă a gândirii iudeo-creştine sau a legii ceremoniale[153].

B. Simbolul apostolic[154].

In manualele de Istoria Dogmelor, Simbolul apostolic este prezentat imediat după Părinţii apostolici. Simbolurile de credinţă interesează în mod deosebit Istoria Dogmelor şi Teologia Dogmatică şi Simbolică. Cele trei Simboluri menţionate în manualele de Istoria Dogmelor şi de Simbolică sunt : Simbolul apostolic, Simbolul niceo-constantinopolitan şi Simbolul atanasian.

Aceste Simboluri, din cauza răspândirii lor universale şi a autorităţii lor incontestabile, în toată Biserica, au fost numite Simboluri ecumenice sau soborniceşti[155].

---

[153] R. Seeberg, op. cit., p. 81; R. Seeberg, op. cit., p.45.

[154] Izvoare :Rufin, Commentarius in Symbolum Apostolorum, P.L., 21, col. 335-386; Rufin de Aquileea, Mărturisire de credinţă ortodoxă (Traducere şi comentariu de Pr. Prof. Nic. Petrescu), în „Mitropolia Olteniei", XXXVI(1984), nr. 5-6, p. 355-361; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau, 1897, Neudr., Hildesheim, 1962; I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Editio Secunda, Atena, 1960; Lucrări speciale : F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, Leipzig, 1894; W. Trillhaas, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Witten, 1953; J. Ratzinger, Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, 1968; W. Pannenberg, La foi des Apotres. Commentaire du Credo, Paris, 1974; Ştefan Sandu, Simbolul Apostolic în teologia protestantă actuală şi punctul de vedere ortodox, în „Ortodoxia", XLVI(1989),nr. 3, p. 41-62.

[155] Hristu Andruţos, Simbolica. Traducere din limba greacă de Prof. Univ. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 22. I. Karmiris arată că Alexander Halesius (+1245) a fost primul care le-a denumit „tria symbola, primum Apostolorum, secundam patrum Nicaenorum, tertium Athanasii" (I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 34).

Prin simbol se înțelegeau în Biserica veche hotărârile sau definițiile celor șapte Sinoade ecumenice, recunoscute de conștiința creștină sobornicească; ele erau singurele purtătoare, interprete și organe de exprimare a Bisericii infailibile. I. Karmiris propune să fie primit și de ortodocși simbolul zis apostolic, cea mai veche și mai scurtă mărturisire de credință, în care au fost catehizați și botezați mii și mii de creștini din vechime; de asemenea Simbolul zis „atanasian", de origine occidentală, necunoscut de orientali – fără Filioque -, pentru că el formulează bine doctrina trinitară și hristologică a Bisericii vechi din primele cinci secole și păstrează legăturile cu Bisericile apusene care îl primeau altădată[156]. Textul Simbolului apostolic este cunoscut în diferite variante grecești și latine. Biserica Ortodoxă nu îl recunoaște ca autentic apostolic, ci doar ca reprezentând credința apostolică, fiind o regulă a adevărului și a credinței cuprinse în Noul Testament și un simbol folosit la Botez, din secolul II. Biserica Ortodoxă a încetat să-l întrebuințeze după apariția Simbolului niceo-constantinopolitan, dar în Apus el a rămas mult timp în folosință. Autoritatea acestui simbol a crescut mult ca urmare a propunerii lui la Conferința de la Lausanne (1927) ca simbol de unire și inel de legătură între Bisericile despărțite[157].

Hristu Andruțos, redă următorul text al Simbolului apostolic : „Cred în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul și în Iisus Hristos, Fiul lui cel unul născut, Domnul nostru, care s-a născut din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara pe vremea

---

[156] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 17-18.

[157] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 34-51; I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1952, recenzie de Prof. T. M. Popescu, în „Ortodoxia", VIII(1956), nr.1, p. 120.

lui Ponţiu Pilat şi s-a răstignit şi s-a îngropat şi a înviat din morţi, a treia zi; s-a urcat la ceruri şi şade la dreapta Tatălui, de unde va veni să judece pe vii şi pe morţi; şi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică, în iertarea păcatelor, în învierea trupului"[158].

După teologii E. Molland, H. Mulert, F. Loofs şi A. Hahn, textul latin este cunoscut din două izvoare:1) Un manuscris din secolul VII, Codex Laudianus, care există la Oxford şi 2) Un manuscris din secolul VIII, Codex Swainsonii, care există la Britisch Museum. Aceste două manuscrise conţin acelaşi text cu puţine deosebiri. Rufin de Aquileea (+410) redă în lucrarea sa „Expositio symboli apostolici", formula simbolului care se întrebuinţa pe vremea sa în Aquileea şi prezintă totodată în această lucrare punctele de vedere în care Simbolul de la Roma diferă de această formă. Expunerile lui Rufin de Aquileea permit reconstituirea simbolului de la botez folosit la Roma pe la anul 400. Cu mici deosebiri acesta este acelaşi text, pe care îl cunoaştem din Codex Laudianus şi Codex Swainsonii. Deci, aceste trei texte latine ne arată forma Simbolului de la Botez folosit la Roma pe la anul 400[159].

In conformitate cu părerile teologilor E. Molland, A. Hahn şi C.P. Caspari, textul grecesc este cunoscut din următoarele două mărturii : 1. Psalterium Aethelstani scrisă în secolul IX, în care se află Mărturisirea de credinţă, rugăciunea Domnului şi Sanctus în greacă cu litere latine; 2. O scrisoare de la episcopul Marcel de Ancira, citat de Epifanie. Scrisoarea este adresată

---

[158] Hristu Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 23.

[159] E. Molland, Konfesjonskunnskap, Oslo, 1961, p. 24; H. Mulert, Konfessionskunde, 2. Aufl., Berlin, 1937, p. 53; F. Loofs, Symbolik oder christliche Konfessionskunde, Tübingen und Leipzig, 1902, p. 7; A. Hahn., Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche, 3. Aufl., Breslau, 1897, p. 18,20, 23.

episcopului Iuliu al Romei, probabil pe la anul 340. Pentru a mărturisi credința ortodoxă, Marcel de Ancira citează Simbolul apostolic, pe care îl redă în încheierea epistolei sale[160]. Simbolul apostolic nu a înlocuit în mod direct Simbolul roman. Intr-un stadiu de trecere, simbolul folosit la Botez, la Roma, a fost Simbolul niceo-constantinopolitan. Când Bisericile Apusene mărturisesc astăzi credința lor în Simbolul apostolic, ele folosesc o Mărturisire de credință, care în esența sa este aceeași cu mărturisirea de credință întrebuințată deja la anul 200[161].

După, W. Pannenberg, Simbolul zis apostolic nu trebuie să se înțeleagă, în termenii actuali, că ar fi alcătuit de ucenicii lui Iisus Hristos. Acest simbol vrea să fie apostolic într-un alt sens. Simbolul apostolic revendică pretenția de a fi un rezumat al mesajului pe care Apostolii l-au transmis. Această revendicare este justificată de răspândirea acestui simbol în Biserica Apuseană. Reformatorii au recunoscut Simbolul apostolic ca bază a credinței lor. Acest simbol, împreună cu Simbolul niceo-constantinopolitan și Simbolul zis „atanasian", face parte din scrierile, care au valoare de Mărturisire de credință pentru Bisericile Protestante. Simbolul apostolic și Simbolul niceo-constantinopolitan sunt cele două

---

160 E. Molland, Konfesjonskunnskap, Oslo, 1961, p. 24; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche, Breslau, 1897, p. 17, 18; C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufssymbols und Glaubensregel, Christiania, 1875, p. 74 și 139.

161 E. Molland, Konfesjonskunnskap, Oslo, 1961, p. 25; H. Mulert, Konfessionskunde. 2. Aufl., Berlin, 1937, p. 43. W. Gass a aprofundat în mod deosebit poziția Simbolului Apostolic folosit înainte de anul 200 și a reliefat caracterul de simbol ecumenic al acestuia (W. Gass, Die Stellung des apostolischen Symbole vor zweihundert Jahren und jetzt, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte", III, Berlin, 1879, p. 63-92.

formulări ale credinței creștine cele mai răspândite în Bisericile creștine[162].

Simbolul apostolic, care este cea mai curtă și, în același timp, cea mai veche mărturisire a dogmelor creștine, se prezintă în două forme. Forma prescurtată se găsește, în limba greacă, pentru prima oară, la Marcel de Ancira, într-o epistolă scrisă către Iuliu al Romei, în anul 337 sau 338, unde tratează despre învățătura ortodoxă, iar, în limba latină, la Sf. Ambrozie al Milanului și la Rufin de Aquileea. Forma dezvoltată se găsește, de asemenea, în limba greacă și în limba latină, în Psaltirea Papei Grigore și în unele cuvântări atribuite Fer. Augustin. Forma prescurtată se prezintă sub trei recensiuni, cum zice Rufin de Aquileea, cea răsăriteană, cea din Aquileea și cea romană[163].

„In ce privește scriitorul acestei mărturisiri, în Evul Mediu exista opinia, acceptată de mulți Părinți latini, că Simbolul acesta este operă chiar a Apostolilor, care au instituit acest îndreptar de credință, pe care trebuiau să-l aibă în vedere când propovăduiau Evanghelia. Sf. Ambrozie, Sf. Cassian, Leon cel Mare, Isidor de Sevila și alții repetă știrea aceasta, pe care o relatează, prima dată Rufin, cu privire la originea Simbolului. Adică, după Înălțarea Domnului Iisus Hristos și Pogorârea Sfântului Duh, Apostolii, plecând la propovăduire, au alcătuit, contribuind fiecare, acest „Iudicium Praedicationis", un fel de „regula fidei" pentru credincioși. Iar, în amintitele cuvântări atribuite Fer. Augustin, se menționează și

---

[162] W. Pannenberg, La foi des apôtres. Commentaire du Credo, Paris, 1974, p. 11, 12.

[163] Hristu Andruțos, Simbolica, Craiova, 1955, p.23; I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 45; Rufin, Commentarius in Symbolum Apostolorum, P. L., 21, col. 335-336.

contribuţia fiecărui Apostol, divizându-se forma dezvoltată, după numărul celor 12 Apostoli. In urmă, contribuţiile Apostolilor au fost rânduite în altă ordine de către scriitori bisericeşti"[164]. I. Karmiris, care arată că Rufin de Aquileea, în lucrarea „Commentarius in Symbolum Apostolorum" (404), vorbeşte despre originea acestui simbol, menţionează că în cuvântările atribuite Fer. Augustin, Sermones de Symbolo, (240, 241, 242) se precizează contribuţia fiecărui Apostol[165].

Simbolul apostolic este învăţătura creştină din Tradiţia apostolică, pe care au ţinut-o credincioşii, fără încetare, şi a existat, de la început, într-o formă prescurtată variabilă, cum arată, de altfel, nu numai simbolurile de credinţă ale Sf. Chiril al Ierusalimului şi Eusebiu de Cezareea, care s–au păstrat dinainte de Sinodul de la Niceea şi care erau în folosinţă bisericească, dar şi Sf. Irineu, Sf. Ciprian, Tertulian, Origen, care dezvoltă regula credinţei, învăţătura sobornicească, regula Bisericii, predica adevărului, credinţa apostolică, corpul adevărului. Dezvoltările acestea, care au fost adunate, cu multă iscusinţă, de către A. Hahn, nu sunt altceva decât descrieri ale acestei învăţături apostolice, în folosinţă bisericească, într-o formă definită şi canonică[166]. Din cauza originii sale

---

[164] Hristu Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 23; I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 48.

[165] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 48-49; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche, Breslau, 1897, p. 50.

[166] Hristu Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 25-26; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche, Breslau, 1897, p. 4-50. Hristu Andruţos precizează că prima formă a Simbolului, redactată în greceşte, s-a alcătuit încă înainte de anul 200 (Hr. Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 25, nota 5).

controversate, Biserica Ortodoxă nu l-a considerat „apostolic". In acest sens, teologii ortodocşi, Hristu Andruţos, I. Karmiris şi N. Chiţescu au arătat că Marcu Eugenicul al Efesului a exprimat clar această atitudine a Bisericii Ortodoxe faţă de „apostolicitatea" acestui simbol. Dar, având în vedere vechimea şi ortodoxia cuprinsului acestui simbol, teologii ortodocşi acordă Simbolului apostolic un loc de cinste printre monumentele doctrinare ale învăţăturii dogmatice primare a Bisericii[167].

Simbolul apostolic este cea mai scurtă şi cea mai veche mărturisire a dogmelor creştine. Sfinţii Părinţi, în general, şi în mod deosebit Sf. Chiril al Ierusalimului, îl numesc apostolic, nu pentru originea lui, ci din cauza cuprinsului lui apostolic. Deşi acest simbol se prezintă schimbat în diferitele Biserici creştine, totuşi nu poate să existe nici o îndoială că, în Simbolul apostolic, avem învăţătura Apostolilor numai despre Dumnezeu Unul în fiinţă şi întreit în persoane, despre învierea morţilor şi despre viaţa veşnică.

II. Învăţătura apologeţilor despre Dumnezeu şi despre Iisus Hristos.

1.Locul scrierilor apologetice în Istoria Dogmelor. Sub numele de apologeţi sunt reuniţi autori din timpul secolului II ale căror scrieri au ca scop principal apărarea creştinismului faţă de acuzaţiile grecilor şi ale iudeilor. Creştinismul se prezintă la apologeţi ca adevărata filozofie. In mod deosebit, printre apologeţi se află Sf. Iustin Martirul, ale cărui apologii datează din anii 150. „Dialogul cu iudeul Trifon" aparţine aceluiaşi timp. Printre ceilalţi apologeţi se remarcă mai înainte de toţi

---

[167] Hristu Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 24, 26; I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 35, 50; Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 186.

Aristide, care de asemenea a scris o „Apologie", cea mai veche păstrată până acum. Taţian (Oratio ad Graecos, din jurul anului 160) şi Atenagora (De resurrectione mortuorum; Supplicatio pro christianis, amândouă din jurul anului 170). In acelaşi grup poate să se considere Teofil al Antiohiei (Ad Autolycum libri tres, 169-180) [168].

Apologeţii ocupă un loc foarte important în Istoria Dogmelor, pe de o parte, prin ideile lor despre creştinism, pe de altă parte, prin încercările lor de a interpreta dogmele cu ajutorul termenilor din gândirea filozofică a timpului lor (de exemplu, învăţătura despre Hristos). Aici întâlnim primele încercări pentru fixarea credinţei creştine conform unei idei, prima legătură dintre teologie şi ştiinţă, dintre creştinism şi filozofia greacă. Apologeţii resping acuzaţiile, care se îndreptau împotriva creştinismului. Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor este mai importantă prezentarea pozitivă a creştinismului. Apologeţii au totuşi importanţa lor proprie în Istoria Dogmelor prin ideile lor fundamentale pozitive, adică ei vor să prezinte creştinismul cea mai înaltă filozofie. Desigur că apar diferite schimbări în aprecierea filozofiei. Cei mai mulţi scriitori, ca de exemplu Iustin Martirul, acordă recunoaştere deschisă filozofiei. Alţii, pe de altă parte,

---

[168] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 9-10; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 16. Pentru apologeţi a se vedea următoarele izvoare : Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Apologia întâia în favoarea creştinilor, in „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997; Teofil al Antiohiei, Trei cărţi către Autolic, în Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997, p. 267-353; Atenagora Atenianul, Solie în favoarea creştinilor, în „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997. Lucrări speciale : L. W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought, 1967; W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 70 (1959), p. 1-45; Adolf von Harnack, History of Dogma Volume One, New York, 1958.

accentuează puternic opoziția creștinismului față de filozofie, în mod deosebit Tațian și mai târziu Tertulian[169].

B. Învățătura despre Dumnezeu. Un rezumat al ideilor dominante ale apologeților avem în cuvintele lui Aristide. „Creștinii au găsit adevărul, pentru că ei recunosc pe Dumnezeu creatorul și făcătorul tuturor și nu se închină nici unui alt Dumnezeu; ei au poruncile lui Iisus Hristos inscrise în inimile lor și le păzesc în așteptarea învierii morților și a vieții in lumea viitoare" Cu toate că vorbesc despre Hristos ca purtătorul cunoașterii adevărate despre Dumnezeu, ideile apologeților intră într-o strânsă legătură cu filozofia epocii. Cu argumentele cosmologice și teleologice ei caută cu ajutorul rațiunii să dovedească existența lui Dumnezeu și să dobândească cunoașterea despre El. Dumnezeu este transcendent, nevăzut, veșnic și nemuritor, existența absolută, în concordanță cu concepția platonică-stoică. Elementul din tradiția creștină se arată mai ales în dependența puternică de Dumnezeu ca Creatorul atotputernic al lumii. Când se vorbește despre bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu nu se ajunge la caracteristica creștină. Există teama de a implica pe Dumnezeu în lumea limitată. Credința despre providență se prezintă desigur în mod puternic. Dumnezeu este despărțit de lume printr-un abis, care apoi se acoperă cu îngeri și demoni, dar mai ales prin Logos[170]. Sf. Iustin Martirul explică numele de Dumnezeu în felul următor : „Părintele universului, fiind nenăscut, nu are nici un nume pozitiv; căci acela căruia i se dă un nume oarecare, trebuie să aibă pe cineva mai în vârstă ca el, care să-i dea acest

---

[169] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 10. A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, p. 69-70.

[170] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 19; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 119-120.

nume. Cuvintele de : Părinte. Dumnezeu. Ziditor. Domn şi Stăpân nu sunt propriu-zis nume. ci numai moduri de adresare. care provin de pe urma binefacerilor şi lucrărilor Lui. Iar Fiul Său. Care singur este numit în chip propriu Fiu. Cuvântul. Care a fost împreună cu El şi s-a născut mai înainte de toate celelalte făpturi şi prin Care. la început. a zidit şi a împodobit toate. se numeşte Hristos prin faptul că este uns şi că Dumnezeu a împodobit toate prin El. Cuvântul acesta îşi are şi el un sens deopotrivă de necunoscut. după cum şi cuvântul lui Dumnezeu nu este un nume. ci o idee înnăscută în firea oamenilor. despre ceva cu totul greu de explicat"[171]. Dumnezeu este nenăscut. fără nume. veşnic. necuprins. neschimbător. „Aşa cum am fost învăţaţi. Dumnezeu nu are nevoie nici măcar de ofrandele materiale ale oamenilor. El fiind acela care procură tuturor toate; dar am fost învăţaţi. suntem convinşi şi credem că El acceptă cu plăcere numai pe aceia care imită calităţile Lui cele bune : înţelepciunea şi dreptatea şi iubirea de oameni şi toate câte sunt proprii lui Dumnezeu. Celui care nu este numit cu nici un nume pozitiv"[172]. Sub influenţa platonismului. Sf. Iustin(+165). dezvoltă concepţia sa despre Logos şi despre Treime. Deşi în acord cu gândirea fidelă timpului său. el pune accentul pe puterea şi slava dumnezeiască ale lui Hristos. după cum reiese din porunca de a boteza şi a administra botezul „în numele lui Iisus". El vede totuşi pe Tatăl singurul Absolut divin şi plasează pe Fiul şi Duhul într-un rang subaltern. El afirmă că Logosul iese din voinţa Tatălui. De

[171] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful. Apologia întâi în favoarea creştinilor. in „Apologeţi de limbă greacă". Bucureşti. 1997. p. 170; Justinus (Justin Martyr). Apologia II. v. in „ The Early Christian Fathers". London. 1974. p. 63.

[172] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful. Apologia întâia în favoarea creştinilor. in „Apologeţi de limbă greacă"., Bucureşti. 1997. p. 41.

asemenea, el interpretează „naşterea Logosului în legătură cu creaţia", menţionată ocazional, în sensul manifestării sale în exterior. Dumnezeirea Logosului este afirmată contra deformărilor doctrinare iudaice şi monarhiene în legătură cu teofaniile Vechiului Testament. Totuşi, maniera sa platonică de a pune în relief imposibilitatea pentru Tatăl de a apare vizibil pentru că este infinit, fără nume, invizibil, conferă acestuia o anumită superioritate asupra Logosului, divinitate văzută. Această concepţie va avea consecinţe pentru învăţătura despre Sfântul Duh, învăţătură care n-a fost abordată sistematic nici de Iustin, nici de apologeţi în general. Duhul nu are decât în a treia poziţie, ca o fiinţă care precede creaţia. Duhul Sfânt este distinct de Logosul şi Duhului s-a descoperit rolul de a inspira pe profeţi. Lucrarea lui Dumnezeu în lume este asociată Logosului după tradiţia apologetică (L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în « Mysterium Salutis", 5, Paris, 1970, p. 225).

In legătură cu mărturiile apologeţilor Taţian, Teofil şi Atenagora despre Dumnezeu şi despre Cuvântul lui Dumnezeu în mod deosebit, trebuie să se precizeze că Taţian numeşte pe Domnul un Dumnezeu răstignit pe cruce sau Dumnezeu în chip omenesc, însă când el încearcă să îi facă pe păgâni să accepte dogma despre dumnezeirea şi persoana distinctă a Cuvântului, el nu adoptă numai terminologia, ci de asemenea şi vederile lui Filon[173]. Dezvoltarea gândirii lui Taţian greşeşte desigur puţin, căci Cuvântul nu a fost conceput în raportul său cu lumea şi el a conchis din lume ideea că existenţa Cuvântului lui Dumnezeu este necesară. Acest mijloc putea să convină pentru a justifica într-un mod general, în faţa platonicienilor, ideea creştină a unui Cuvânt dumnezeiesc, dar ea nu convenea deloc pentru a stabili

---

[173] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome I, Paris, 1903, p. 106.

adevărata noţiune a dogmei creştine şi pentru a o prezenta în toată puritatea sa. De altfel, se explică punctul de vedere al lui Taţian că nici persoana lui Hristos, persoana Cuvântului, nici naşterea sa veşnică din Tatăl nu sunt indicate expres în textul lui Taţian. Învăţătura despre însuşirile dumnezeieşti la Taţian este pe acelaşi plan cu a celorlalţi Părinţi anteriori Sinodului de la Niceea. El spune că Dumnezeu poate fi cunoscut prin intermediul Revelaţiei naturale, că Dumnezeu, existenţa absolută, este veşnic, necuprins de spaţiu, incomensurabil, fără trup şi spiritual[174].

Teofil, episcop al Antiohiei (168-181), a urmat în cele „Trei Cărţi către Autolic", calea deschisă de Sf. Iustin Martirul, în învăţătura despre Cuvântul lui Dumnezeu[175]. Dumnezeu este unul, creatorul şi susţinătorul lumii. „Si noi mărturisim pe Dumnezeu, dar numai unul, ziditorul şi făcătorul şi creatorul lumii; ştim că universul este condus de providenţă, dar numai de providenţa Lui; am învăţat o lege sfântă şi avem legiuitor pe adevăratul Dumnezeu, Care ne şi învaţă să facem fapte de dreptate, să fim binecredincioşi"[176]. Teofil este primul teolog, care a întrebuinţat cuvântul trias (Treime) pentru a desemna Treimea dumnezeiască, când el zice că primele trei zile întunecate ale creaţiei erau o imagine a misterului Treimii dumnezeieşti, a Tatălui, a Fiului şi a Înţelepciunii. Teofil nu menţionează însuşirile lui Dumnezeu decât auxiliar pentru a arăta superioritatea infinită a lui Dumnezeu din creştinism asupra divinităţilor păgânismului. Bunătatea lui Dumnezeu, înţelepciunea sa, mila sa, dreptatea sa, iubirea

---

174 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 108-109.

175 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 109.

176 Teofil al Antiohiei, Trei Cărţi către Autolic, III, 9, în „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997, p. 443.

sa, depăşesc toate concepţiile noastre. El este fără îndoială insondabil şi incomprehensibil, dar noi putem să-l cunoaştem din lucrările sale, pe care El le-a săvârşit în cer şi pe pământ[177].

In trecut, a fost convingerea că, printre apologeţi, Teofil al Antiohiei (a doua jumătate a sec. II), care se serveşte primul de expresia „trias" pentru a desemna Treimea dumnezeiască, a făcut să avanseze considerabil gândirea trinitară[178]. De fapt, triada sa : Dumnezeu, Cuvântul, Înţelepciunea, care în urma expunerii sale despre creaţie (în Cartea a doua către Autolic), întemeiată pe Biblie, apare o expresie fericită pentru a desemna Trinitatea şi însuşirile persoanelor. Este adevărat că „Logosul propharikos" arată clar un caracter personal şi că arătările, care se ataşează lui descoperă mai puţin dumnezeirea decât la Sf. Iustin Martirul. De aceea nu trebuie să considerăm pe Teofil ca un monarhian latent. Totuşi, gândirea sa despre înţelepciune rămâne în mod singular vagă şi obscură. Uneori, înţelepciunea nu este decât o putere cosmică, care în calitate de putere a Logosului, designează unitatea creaţiei şi a mântuirii. Dar o triadă astfel înţeleasă nu este aceea a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt în sensul teologiei ulterioare. O astfel de concepţie despre înţelepciune, care denotă influenţa cosmologiei stoice şi a iudaismului elenistic, nu poate să atingă trăsăturile unei concepţii trinitare

---

177 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, p. 111-112. Teofil foloseşte pentru prima dată cuvântul trias (Treime) atunci când afirmă: „De asemenea cele trei zile înainte de crearea luminatorilor sunt preînchipuiri ale Treimii: a lui Dumnezeu, a Cuvântului Lui şi a Înţelepciunii Lui" (Teofil al Antiohiei, Trei Cărţi către Autolic, II, 15, în „Apologeţi de limbă greacă", p. 407.

178 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, in „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut". 5. Dieu et la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 226.

orientate spre iconomia mântuirii, care, fără nici o îndoială, se recunosc de asemenea la Teofil[179].

După învăţătura lui Teofil, deosebirea între existenţa Cuvântului, până la naştere şi după naştere, este o deosebire numai după modul de existenţă, iar nu după substanţă. Deosebirea constă numai în faptul, că în primul caz Cuvântul există în sânul lui Dumnezeu, într-o formă oarecum acoperită, în al doilea caz însă, s-a manifestat ca atare şi a devenit văzut dar, şi într-un caz şi în altul El este Cuvânt egal Sieşi şi pururi fiinţează cu Dumnezeu. Este adevărat, că după expresia lui Teofil : Cuvântul este Duh şi idee a lui Dumnezeu s-ar părea, că el prezintă existenţa eternă a Fiului lui Dumnezeu ca ceva impersonal, dar el înlătură o astfel de presupunere, când se exprimă despre Cuvântul etern, „că înainte de a fi produs ceva, Dumnezeu l-a avut sfetnic al său". Apoi ideea lui Teofil despre naşterea Cuvântului în sensul numai de manifestare exterioară a lui Dumnezeu, ne face să credem, că el şi-a reprezentat pe Cuvântul ca cuvânt personal atât înainte, cât şi după manifestarea sa externă[180]. De asemenea, trebuie să se adauge că, dacă Teofil a pus naşterea Cuvântului, prezentată în legătură cu începutul lumii, numai în manifestarea sa externă, iar nu în faptul că provine de la început de la Tatăl, sub această naştere a Cuvântului nu s-a înţeles naşterea Sa în sensul propriu, căci naşterea în sensul propriu a raportat-o la eternitate, deoarece Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu, după el, este co-etern cu

---

[179] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 226.

[180] Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Bucureşti, 1899, Vol. II, p. 312-313.

Tatăl. Aceasta este o deducție logică, ce se presupune imperios, deși Teofil n-a spus-o direct[181].

Învățătura lui Atenagora despre Cuvântul lui Dumnezeu este mai desăvârșită decât aceea a celorlalți Părinți. Totuși, el nu a reușit să exprime în mod corect misterul cel mai profund al creștinismului, persoana veșnică și distinctă a Cuvântului și a Duhului Sfânt alături de Tatăl, în unitatea ființei. De asemenea, el caută expresii pentru a spune că Cuvântul este o a doua persoană veșnică, fără să suprime unitatea veșnică, dar eforturile sale merg deja mai departe decât acelea ale înaintașilor săi și adevărul creștin reiese într-un mod mult mai inteligibil, chiar în încercările sale speculative[182]. Totuși, el menționează de asemenea într-o scriere o unitate a puterii, o unitate a duhului sau naturii lui Dumnezeu și el demonstrează că unitatea naturii dumnezeiești este o unitate, pe care o putem cunoaște prin rațiune pentru că Dumnezeu, fiind creatorul și făcătorul acestei lumi, nu poate să fie un altul în această lume alături de El și pentru că fiind incomensurabil El nu poate fi limitat de această lume printr-o altă ființă absolută. Printre însușirile dumnezeiești, Atenagora menționează veșnicia, atotputernicia, bunătatea, știința, prin care El conduce și guvernează totul în această lume prin cunoașterea și înțelepciunea Sa. Despre creația lumii în special, el învață că Dumnezeu nu a avut nevoie de ea pentru desăvârșirea și bunătatea sa, ci că El a voit-o dintr-o libertate interioară[183].

In același sens cu teoriile lui Iustin Martirul și ale lui Teofil se orânduiește și aceea a lui Atenagora care, după unii autori, marchează apogeul învățăturii trinitare la

---

181 Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, București, 1899, p. 313.

182 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 112.

183 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 115-116.

apologeți. De fapt, la Atenagora, tendința trinitară devine mai clară, în sensul că triada este concepută clar Dumnezeu Tatăl și Domnul și Duhul Sfânt. Se recunoaște clar că diferența este numai în ordinea între cele trei persoane. Este adevărat că Fiul este încă văzut ca primul născut al Tatălui, care iese din Dumnezeu pentru a forma ideea și energia creației și ca începutul cosmosului pentru a servi ca mijlocitor în creație, dar aceasta are mai ales aici caracterul unei simple manifestări externe a ceea ce Fiul era, de la început, în nașterea sa veșnică, lângă Tatăl. Astfel, Atenagora a ajuns la un punct de unde se întrevede posibilitatea de a depăși tot ansamblul modalismului și subordinaționismului. De asemenea, la ei se poate constata că noțiunile pentru a sesiza unitatea și trinitatea devin mai subtile, deși ființa lui Dumnezeu și însușirile persoanelor nu erau încă exprimate adecvat[184].

Atenagora îl completează pe Teofil al Antiohiei. Învățătura lui Atenagora este, că deși Fiul lui Dumnezeu s-a născut de la Tatăl, însă nașterea sa nu trebuie înțeleasă în sensul, că El și-ar fi luat ființa în timp, căci este co-etern cu Tatăl. Cu expresia sa : „Fiul este prima naștere a Tatălui" și cu observația, că „Cuvântul a provenit de la Dumnezeu ca să fie idee și putere reală pentru toate lucrurile materiale", Atenagora dă motiv de a gândi, că el vorbește aici, ca și ceilalți apologeți, despre nașterea Fiului în legătură cu începutul lumii. Cu expresia însă despre Primul născut, că El s-a născut „nu așa ca să-și primească ființa în timp", exprimă limpede și decisiv faptul, că din reprezentarea despre această naștere trebuie să excludem orice idee despre primirea ființei sale în timp și că această idee trebuie totdeauna să fie legată de ideea coexistenței

---

[184] L. Scheffczyk. Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 5. Dieu de la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 227.

eterne a Fiului cu Tatăl. Faptul că Atenagora a recunoscut coexistenţa personală a Fiului cu Tatăl, nu încape nici o îndoială. Cu toate că s-ar părea, că el micşorează existenţa personală a Fiului, când se exprimă „că El este Cuvântul Tatălui în idee şi realitate", totuşi nu se poate zice aceasta, fiindcă singur explică, că Fiul lui Dumnezeu este Duh şi Cuvânt al lui Dumnezeu, fiind întru Tatăl, şi Fiul întru Tatăl, după unitate şi puterea duhului[185].

Făcând o judecată de ansamblu asupra încercărilor Părinţilor apologeţi pentru a exprima credinţa în Treime în categoriile filozofiei eleniste, trebuie să-i apărăm de orice critică unilaterală. Desigur, cu singurele resurse ale doctrinei platonice despre emanaţie, nu se putea susţine esenţa triadei dumnezeieşti şi poarta era deschisă pentru a atribui un rang inferior Fiului şi Duhului. Totuşi, gândirea creştină nu s-a grecizat în întregime. Se cunoştea deja persoana Logosului şi lucrarea Duhului în cursul istoriei. Ideea despre Dumnezeu primeşte un caracter dinamic, care contrasta cu concepţia abstractă a grecilor. Mai mult, tendinţa spre pluralism trinitar a fost, în ansamblu, consolidată şi aprofundată. Mai întâi de toate, ideea Logosului şi faptul de a-l considera expres ca o persoană era o iniţiativă fecundă pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii trinitare. Aceasta stabilea principiul fundamental, care va pune la curent în continuare întreaga învăţătură despre Sfântul Duh[186].

C. Învăţătura despre Iisus Hristos. Noţiunea de logos preluată din filozofia epocii, în mod deosebit din stoicism cu doctrina acestuia despre raţiunea lumii, este întrebuinţată de apologeţi în hristologia lor pentru a

---

[185] Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 314-315.
[186] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 227.

expune problema modului cum Hristos se află în relaţie cu Dumnezeu Tatăl. Apologeţii pun pe aceeaşi treaptă Logosul cu Hristos. Logos înseamnă atât „raţiune" cât şi „cuvânt". Logosul a existat din veşnicie la Dumnezeu ca raţiune proprie a lui Dumnezeu. Apoi, această raţiune, prin voinţa proprie a lui Dumnezeu iese din fiinţa lui Dumnezeu ca logos cauză. Cuvântul era la Dumnezeu. Aceasta a avut loc la crearea lumii. Dumnezeu a creat lumea după raţiunea Sa şi prin Cuvântul, care era la El. In acest fel Hristos este în lucrare la crearea lumii. El este Cuvântul, care s-a născut din Tatăl, şi prin care toate s-au făcut din câte s-au făcut. Acelaşi Logos dumnezeiesc la plinirea vremii s-a întrupat şi s-a făcut om[187]. In această întrebuinţare a noţiunii de logos există o posibilitate de a descrie termeni filosofici, cunoscuţi, care se referă la faptul cum Fiul se află în relaţie cu Tatăl în Dumnezeire. Hristos este Dumnezeu adevărat şi Dumnezeu nu este împărţit. Fiul este din Tatăl ca întâiul născut şi în acelaşi timp este Dumnezeu şi nu este micşorat. Concepţia despre Logos a fost o încercare de a exprima în terminologia epocii cea mai dificilă problemă a credinţei creştine. In raţionamentul indicat există faptul că Logosul cu toate că din veşnicie există în fiinţa lui Dumnezeu ca raţiune proprie, totuşi mai întâi la crearea lumii iese din Dumnezeire. Doctrina despre Logos pare de asemenea să aibă drept consecinţă faptul că Hristos ar lua o poziţie subordonată în relaţie cu Tatăl. Din această cauză, hristologia apologeţilor s-a considerat adesea ca „subordinaţianistă". Aici trebuie să se observe, pe de o parte, că apologeţii presupun fără echivoc preexistenţa Logosului, iar, pe de altă parte, faptul că a lipsit o terminologie pusă la punct pentru a exprima deosebirea

---

[187] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 12; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 21.

dintre persoane în Treime. O subordonare propriu zisă în relaţia dintre Fiul şi Tatăl nu are nici o cauză să se găsească în expunerile lor[188]. Dacă Hristos este prezentat ca Logosul, raţiunea dumnezeiască, este natural să înţelegem lucrarea lui ca învăţătoare. El dăruieşte adevărata cunoaştere despre Dumnezeu şi învaţă noua lege, care arată calea vieţii. Mântuirea se înţelege în categorii intelectuale şi morale. Omul a fost eliberat ca să urmeze binele, dar mai întâi prin Hristos primeşte adevărata cunoaştere a îndreptării. Necesitatea de a trăi conform legii se accentuează şi în această privinţă concepţia apologeţilor concordă cu aceea a Părinţilor apostolici. Dacă avem în vedere dezvoltarea Istoriei Dogmelor reiese clar că cea mai importantă contribuţie a apologeţilor constă în încercarea lor de a uni creştinismul şi cultura greacă, care a primit expresia sa cea mai reprezentativă în învătătura despre Logos şi aplicarea acesteia la hristologie[189]. Sf. Iustin Martirul vede problema relaţiei dintre Logosul şi filosofi într-un mod care explică dezvoltarea învăţăturii despre Logos. El precizează în acest sens : „Dar eu, aflând că învăţăturilor celor dumnezeieşti ale creştinilor li se pune un veşmânt urât de către demonii cei răi, pentru îndepărtarea de ele a celorlalţi oameni, am luat în derâdere atât pe cei ce îmbrăcau în tot felul de minciuni aceste învăţături, cât şi minciunile pe care ei le scorneau, precum şi părerea pe care mulţimea şi-o făcea despre ele. Mărturisesc, sus şi tare, că sunt creştin şi dorind şi luptându-mă din toate puterile să mă arăt astfel, nu din cauză că învăţăturile lui Platon ar fi străine

---

[188] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 12, 13; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 20.

[189] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 13-14; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 76-77.

de cele ale lui Hristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare, după cum se întâmplă şi cu cele ale celorlalţi stoici şi poeţi şi scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă. Fiecare dintre aceştia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc Cel împrăştiat în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parţial; dar cei care au vorbit lucruri contrare unii altora, în chestiunile cele mai însemnate, se pare că nu au avut nici o ştiinţă vădită şi nici o cunoştinţă neîndoioasă despre Cuvântul. Deci, toate acelea care se spun corect de către toţi, sunt cele ale noastre, ale creştinilor. Căci, după Dumnezeu, noi ne închinăm şi iubim Cuvântul Cel de la Dumnezeu, Cel ne-născut şi negrăit, pentru că El S-a făcut pentru noi om şi fiind astfel părtaş suferinţelor noastre, ne-a adus şi vindecarea. Toţi scriitorii, prin sămânţa Cuvântului, care s-a grăit în ei de la natură, au putut vedea adevărul numai slab de tot. Dar altceva este a poseda o sămânţă şi o asemănare potrivită cu facultăţile proprii, şi altceva obiectul însuşi, a cărui participare şi imitare provin de la harul care vine de la El"[190].

Învăţătura Sf. Iustin Martirul despre Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu a constituit un prim început al unei expuneri teologice solide. In expunerea învăţăturii sale, Sf. Iustin a folosit uneori expresii, care în comparaţie cu terminologia teologică anterioară par inexacte din punct de vedere ortodox, totuşi nu se poate să nu fie înţeleasă corect adevărata învăţătură despre Hristos ca persoană şi Fiul lui Dumnezeu.

Sf. Iustin a recunoscut în Hristos pe adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, care este de o fiinţă cu Dumnezeu Tatăl, după

---

[190] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Apologia a doua în favoarea creştinilor, în „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997, p. 114-115; Justinus (Justin Martyr), Apologia II, 13, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 63-64.

cum se vede clar din scrierile sale, în care, pe de o parte, respinge rătăcirile acelora care vedeau în Hristos pe omul obişnuit, iar pe de altă parte afirmă, că Iisus Hristos, care s-a întrupat şi a pătimit, a fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu Cel nenăscut şi negrăit, Fiul unul-născut din Tatăl, ca Cuvânt şi putere a sa. Iisus Hristos a fost Cuvânt al negrăitului Dumnezeu, care se află în toate, a fost Domn şi Dumnezeu, Dumnezeu, care fiinţează înainte de veci, Dumnezeu atotputernic, Dumnezeu şi Domn, în acelaşi sens în care este Dumnezeu şi Domn, Tatăl său[191]. Sf. Iustin pleacă în expunerea învăţăturii sale de la întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca persoană deosebită de Dumnezeu cel ne-născut şi negrăit şi se referă la iconomia lui Dumnezeu. El învaţă despre întruparea Cuvântului, afirmând : „Pentru ca şi acest lucru să vă fie vouă lămurit, anume că toate cele ce spunem şi pe care le-am aflat de la Hristos şi de la profeţii care L-au precedat sunt singurele adevărate şi mai vechi decât toţi scriitorii care au fost vreodată, noi nu vă cerem să le acceptaţi pentru că am spune ceea ce spun şi ei, ci pentru că spunem adevărul : Iisus Hristos singur este propriu-zis Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Său, Primul Său Născut şi Puterea Sa şi S-a făcut om prin voinţa Sa, învăţându-ne acestea în vederea schimbării şi ridicării neamului omenesc; şi mai înainte ca El să apară om între oameni, sub influenţa demonilor celor răi despre care am vorbit mai înainte, unii, prin mijlocirea poeţilor, au ajuns să înfăţişeze ca realităţi fabulele inventate de ei"[192].

---

[191] Silvestru Ep. de Canev, Teologia dogmatică ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Bucureşti, 1899, Vol. II, p. 292-293.

[192] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Apologia întâi în favoarea creştinilor, în „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997, p. 54; Justinus (Justin Martyr), Apologia I, 23, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 60.

Teologia tuturor apologeţilor cu foarte mici şi neînsemnate deosebiri este aproape la fel. In învăţătura apologeţilor predomină două idei principale : 1. Dumnezeu ca fiinţă absolută, nevăzută şi nepătrunsă este cu totul contrar lumii şi nu intră direct în contact cu ea, şi 2. Principiul existenţei lumii este înţelepciunea şi binele moral. Ca mijlocitor între Dumnezeu şi lume este „Logosul", care este gândul şi raţiunea lui Dumnezeu şi care nu poate fi despărţit de Tatăl, pentru că Dumnezeu nu poate fi gândit fără Inţelepciune, ci din veşnicie există în El şi cu El. Din primul moment al existenţei sale interioare din veşnicie Cuvântul, după apologeţi, „Logos éndiathetos" (Logosul sau Cuvântul imanent), este ascuns în Tatăl, ca înţelepciunea Lui. Naşterea Logosului mai înainte de toată zidirea n-a fost prin despărţire sau emanare. Dumnezeu a născut pe „Logosul", fără nici o micşorare pentru Sine. Logosul născut, după terminologia apologeţilor „Logos prophorikos"(Cuvânt rostit), din acest moment există nu în Dumnezeire, ci alături de Dumnezeu şi este ipostasă deosebită de Dumnezeu, altceva după număr. In timp ce toţi binefăcătorii omenirii până la Hristos erau numai sub influenţa Logosului, Hristos este însuşi Logosul întrupat, în El Logosul s-a manifestat în mod deplin. Luând ideea Logosului ca punctul central al învăţăturii creştine, apologeţii au arătat calea, pe care a mers mai târziu gândirea teologică creştină în dezvoltarea şi explicarea dogmei Sfintei Treimi, dar forma în care ei au expus această dogmă, care nu era încă formulată de Sinoadele ecumenice, a făcut ca raţionamentele lor să nu fie întotdeauna clare, precise şi consecvente. Din acest punct de vedere ideea Logosului ca mijlocitor între Dumnezeu şi lume, şi existenţa lui ipostatică, deosebită de Dumnezeu Tatăl, în învăţătura apologeţilor, fiind inconsecventă logic, nu era în strânsă legătură cu sistemul lor teologic.

Apologeţii deosebind „Logosul éndiathétos" şi „Logosul prophorikos" pun existenţa ipostatică a Logosului, adică naşterea Fiului lui Dumnezeu în legătură cu facerea lumii, cugetând că dacă Dumnezeu n-ar fi voit să zidească lumea, naşterea Fiului n-ar fi avut loc şi Logosul ar fi rămas numai ca însuşire interioară a fiinţei dumnezeieşti. Astfel, apologeţii cugetau naşterea Fiului lui Dumnezeu în timp. Ca Cel născut din Tatăl în timp, Logosul, după învăţătura apologeţilor, este supus Tatălui, într-o oarecare măsură. In scrierile apologeţilor, învăţătura despre Sfântul Duh este tratată mai puţin, dar afirmaţiile lor despre a doua persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, se pot referi şi la a treia persoană a Treimii, Duhul Sfânt, pentru că ei adesea aseamănă pe Logosul cu Sfântul Duh. Prin învăţătura lor, apologeţii au apărat existenţa ipostatică a persoanelor Sfintei Treimi[193]. Apologeţii au contribuit la expunerea învăţăturii despre Sfânta Treime, dar ei nu au explicat această învăţătură în mod deplin şi problema relaţiilor dintre persoanele Sfintei Treimi a rămas fără să fie clarificată. Dogma Sfintei Treimi va fi formulată definitiv şi aprobată de Sinoadele ecumenice I şi II de la Niceea (325) şi Constantinopol (381).

Apologeţii sunt importanţi pentru noi din două puncte de vedere. In primul rând, ei pun în evidenţă concepţia generală despre creştinism din timpul lor elaborată cu anumite deficienţe şi limite ca şi în generaţia imediată, care i-a precedat pe ei. In al doilea rând, noi descoperim aici începuturile teologiei în Biserică. Pentru a aduce

---

[193] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 6-17 la Serghie Bejan, Dogma Sfintei Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930, 68-69, 71-73; Teofil al Antiohiei, Trei cărţi către Autolic. Traducere, introducere, note şi indice de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, în „Apologeţi de limbă greacă", Bucureşti, 1997, p. 362, 364.

învăţătura creştină la înţelegerea ţărilor păgâne cultivate, ei au fost constrânşi într-un cadru străin al raţiunii să formuleze doctrina lor. Ideea proeminentă astfel folosită a fost concepţia abstractă despre Dumnezeu, încercarea de a face dumnezeirea lui Hristos comprehensibilă prin întrebuinţarea concepţiei despre Logos şi teoria că starea de cădere în păcat a omului a constat esenţial în necunoaştere şi supunere morţii şi mântuirea prin învăţătură şi acordarea nemuririi. In aceste încercări constă importanţa apologeţilor pentru Istoria Dogmelor. Faptul că formulările lor se întemeiază pe un fond mai bogat al credinţei creştine, din care noi găsim doar aluzii în afirmaţiile teologice formale, deja a fost subliniat[194].

III. Învăţătura Sf. Irineu şi a lui Tertulian.

A. Învăţătura Sf. Irineu[195]

Lupta împotriva gnosticismului, în multe privinţe, şi-a pus amprenta pe teologia, pe care Părinţii Bisericii din primele secole creştine au elaborat-o. Este important să se considere această situaţie polemică, ca fundament al prezentării credinţei creştine, care se întâlneşte la aşa numiţii Părinţii antignostici. După ei, învăţătura despre creaţie stă în centrul teologiei într-un alt mod decât în

---

[194] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 118.

[195] Izvoare : Irenaeus, Adversus Haereses, în „The Early Christian Fathers", London, 1974; Sf. Irineu de Lugdunum, Demonstraţia propovăduirii apostolice. Traducere, introducere şi note de Prof. Dr. Remus Rus, Bucureşti, 2001. Lucrări speciale : F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1906; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 3. Aufl., Leipzig, 1920; G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, Gütersloh, 1925; Prof. N. Chiţescu, Teoria recapitulaţiunii la Sf. Irineu, Bucureşti, 1939; G. Wingren, Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, Lund, 1947; Carl Andresen, Die biblische Theologie des Irenäus, în Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I, Göttingen, 1982.

tradiția apuseană de mai târziu, în care învățătura despre mântuire a atras interesul principal în detrimentul altor învățături creștine. Idealismul gnostic cu negația creației i-a îndreptat pe Părinții Bisericii să trateze aprofundat învățătura despre Dumnezeu și despre creație, precum și problemele despre om, despre întrupare și despre învierea trupurilor. O altă trăsătură izbitoare este concepția fundamentală nomistă, care se întâlnește, de exemplu, la Tertulian. Aceasta poate să se vadă parțial în comparație cu gnosticismul, cu învățătura religioasă a acestuia despre eliberare de lege și interpretarea eronată dată învățăturii Sf. Ap. Pavel despre îndreptare în direcția antinomistă (Marcion)[196].

Scopul principal al operei teologice a Sf. Irineu (130-200) este de a apăra credința, care s-a păstrat din zilele Apostolilor, față de noile doctrine ale gnosticilor. Înainte de toate gnoza lui Valentin a fost aceea care a constituit o amenințare pentru creștinism prin a aduce riscuri unității Bisericii. Sf. Irineu a fost numit părintele dogmaticii universale. In această expresie există un adevăr în sensul că el este primul teolog, care încearcă să dea o imagine de ansamblu, rezumativă a conținutului Scripturii. Sf. Irineu respinge ideea apologeților despre creștinism ca filozofia adevărată. El nu vrea să folosească instrumentele speculației grecești, nici să prezinte conținutul Revelației ca o nouă filozofie. Pentru el, Tradiția biblică este singurul izvor al credinței[197].

1.Sfânta Scriptură și Tradiția primară. Sf. Irineu este un teolog al Scripturii într-un sens pronunțat. In timp ce

---

[196] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 25-26.

[197] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 26-27; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 139.

gnosticii căutau Revelaţia într-o cunoaştere independentă în parte de Scriptură, în misterii, Sf. Irineu prezintă Scriptura ca fundamentul credinţei adevărate. Vechiul şi Noul Testament sunt mijloacele prin care Revelaţia şi Tradiţia primară ajung la noi. Pentru Sf. Irineu nu exista contrazicerea obişnuită din Dogmatica de mai târziu dintre Scriptură şi Tradiţie. El se întemeiază pe Tradiţia orală ca autoritate determinantă şi această Tradiţie este învăţătura Apostolilor şi profeţilor, care s-a încredinţat Bisericii şi se transmite mai departe prin ei ca mesajul preluat de la Apostoli. Deci, aceasta nu este în conţinutul său nimic altceva decât propovăduirea, care s-a pus în formă scrisă în Vechiul şi Noul Testament. Gnosticii dimpotrivă denaturează învăţătura Scripturii prin faptul că ei se sprijină pe tradiţii proprii, care nu provin de la Apostoli. Intr-un loc renumit din „Contra ereziilor"(III, a), Sf. Irineu trimite la succesiunea neîntreruptă din epoca apostolilor ca un indiciu că Biserica şi nu ereticii păstrează Tradiţia adevărată[198]. Tradiţia are o deosebită importanţă pentru Istoria Dogmelor când se acceptă într-un sens mai special. Pe de o parte, aceasta poate să desemneze însăşi Mărturisirea credinţei în Treime la Botez, care în acest timp se întâlnea în Biserică, dar pe de altă parte, Tradiţia mai extinsă din Tradiţia orală luată din învăţătura apostolică. Păstrarea Tradiţiei a revenit în primul rând episcopatului. Această sarcină s-a încredinţat lor ca succesori ai Apostolilor. De la această accentuare a succesiunii apostolice istorice neîntrerupte s-a ajuns la atribuirea unei importanţe dogmatice acestei succesiuni. Sf. Irineu afirmă în acest sens :"Cu succesiunea apostolică

---

[198] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 25-26.

[198] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 27-28; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 28-29.

urmează darul adevărului". Succesiunea aduce cu sine dobândirea de către slujitorul ierarhiei a Tradiției adevărate apostolice și interpretarea corectă a acesteia. Importanța crescândă a episcopatului se fundamentează pe sarcinile acestuia ca păstrător și susținător al învățăturii apostolice. Pe această învățătură comună se sprijină unitatea și existența Bisericii pentru că „a fi în afara adevărului", înseamnă „a fi în afara Bisericii"[199].

2. Învățătura despre Dumnezeu. Sf. Irineu a expus învățătura despre Dumnezeu în cele cinci cărți „Contra ereziilor", relevând în scrierile sale, cu o vastă erudiție, o cunoaștere exactă a învățăturilor de credință ca și a concepțiilor filozofiei păgâne și a sistemelor gnostice. Scrierile sale sunt prima încercare fericită de a trata dogmele și a le aprofunda. In fața dualismului gnostic, el justifică noțiunea singurului și adevăratului Dumnezeu. La Sf. Irineu ca și la Atenagora găsim argumente raționale luate din unitatea și din armonia creației vizibile, precum

---

[199] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p.29-30; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 28. Sf. Irineu vorbește uneori despre autoritatea învățăturii ca o „regulă a adevărului" (regula veritas). Într-un mod corespunzător, Părinții Bisericii vorbesc adesea despre regula credinței (regula fidei), ca instanță hotărâtoare în probleme de învățătură. Despre însemnătatea acestor noțiuni s-a discutat mult. Unii au văzut în acestea o trimitere la Mărturisirea de credință de la Botez formulată concret, în timp ce alții au interpretat regula de credință ca o designare a Sf. Scripturi. Pentru Sf. Irineu, „adevărul" este „canonul adevărului" și este totodată însăși ordinea mântuirii revelate, care se mărturisește de Scriptură și într-un scurt rezumat se prezintă în Mărturisirea de credință de la Botez. „Regula adevărului" nu este deci fixată la o anumită formulă, nu desemnează Scriptura ca un codex al învățăturii, ci se referă la adevărul revelat, pe care Mărturisirea de credință de la Botez și Scriptura, precum și propovăduirea Bisericii îl mărturisesc și pe care Sf. Irineu față de speculațiile gnosticilor și în conformitate cu Tradiția apostolică adevărată caută să îl explice și să îl descrie (B. Hägglund, op. cit., p. 28; G. Aulén, op. cit., p. 29.

şi ideea de absolut pentru a demonstra unitatea lui Dumnezeu[200].

De obicei, teologii care s-au ocupat cu Istoria Dogmelor au simplificat datele reale pentru a nu reţine decât două forţe opuse dogmei trinitare şi a le identifica cu cele două mişcări anticreştine, iudaică şi păgână. Monoteismul iudeu s-ar fi afirmat în gândirea creştină sub forma monarhianismului, politeismul păgân va reapare în arianism şi variantele sale. Această clarificare foarte schematică nu ţine cont de o altă formaţie eretică al cărei conţinut includea două erezii în chestiune şi care trebuie să aibă rolul preponderent în dezvoltarea învăţăturii creştine. Aceasta era gnoza sincretistă, în care se găsesc reunite şi monarhianismul cu deviaţia sa modalismul şi subordinaţianismul triteist. Originea monarhianismului trebuie căutată în concepţia despre Dumnezeu proprie tuturor sistemelor gnostice. După această concepţie, Dumnezeul suprem este o fiinţă total izolată şi îndepărtată de lume. El este incomprehensibil, necunoscut, depăşind într-o manieră absolută lumea materială. Tatăl nenăscut naşte pe Logosul ca Raţiune (nous) apoi, pe rând, gândirea, înţelepciunea şi puterea[201].

In mod natural, învăţătura trinitară nu a putut să se dezvolte decât într-un sens diametral opus acestor emanaţii pluraliste ale gnosticilor. Această opoziţie nu a fost remarcată decât în trecere de apologeţii primari (Iustin), foarte ocupaţi să se apare împotriva păgânismului şi iudaismului. Mai târziu, Irineu, Tertulian şi Clement Alexandrinul în învăţătura lor au aprofundat această problemă. Cercetările lor teologice au avut un dublu rezultat : gândirea creştină despre Treime se va deturna

---

[200] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, p. 122-123.

[201] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1970,., p. 230.

din speculaţiile arbitrare pentru a se întoarce către Revelaţia pozitivă şi cuvintele obiective ale Scripturii; în al doilea rând, se va dezvolta o aprofundare cu totul specifică misterului, mai mult corespunzând credinţei decât elucubraţiilor gnostice[202].

Sf. Irineu nu dezvoltă o învăţătură speculativă despre Treime. El a preluat din Tradiţie un concept cosmologic-trinitar, după care Dumnezeu a realizat creaţia prin Cuvântul Său (Logos) şi înţelepciunea sa. Prin aceasta, el uneşte învăţătura despre Treime cu învăţătura despre Hristos şi despre mântuire, pentru că el identifică permanent Logosul şi Înţelepciunea cu Fiul şi Duhul lui Dumnezeu. El nu reflectează în sensul unei Treimi imanente veşnice. Ea nu se află în metafizică, ci în dezvoltarea istorică a Revelaţiei lui Dumnezeu şi a istoriei mântuirii în delimitarea faţă de prezentările emanaţiilor gnostice, şi prin aceasta el a văzut modul diferenţierii însăşi ca posibil de gândit[203]. El a explicat ideile sale despre Revelaţie în aşa fel, că Dumnezeu este Tatăl Cel nevăzut al Fiului, Fiul însă Cel văzut al Tatălui, prin care el a accentuat unitatea. El preia mărturiile biblice despre deosebirea dintre Tatăl şi Fiul şi accentuează apoi fără o reflecţie proprie co-eternitatea, precum şi naşterea Fiului din Tatăl. Fiul Logos ca principiu al creaţiei şi al Revelaţiei lui Dumnezeu este unit cu Sfântul Duh, care împărtăşeşte credincioşilor Revelaţia şi lucrează comuniunea lor cu Dumnezeu. Sf. Irineu cu monoteismul său trinitar nu a formulat o învăţătură despre Treime, ci

---

[202] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 230-231.

[203] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 12.

folosește prezentarea, noțiunea și imaginea Treimii, care este fundamentală în viața creștină la Botez[204].

L. Scheffczyk afirmă că s-a stabilit că noțiunea de trias (Treime) se întâlnește mai întâi la gnosticul Theodot înainte ca să fie adaptată de Teofil al Antiohiei teologiei creștine. Când Tertulian folosește expresia „prolatio" pentru a indica că Fiul purcede din Tatăl, el reia un cuvânt folosit în vocabularul gnozei valentine, nu fără a critica întrebuințarea sa în doctrina lui Valentin. La fel triada : Dumnezeu, Logos, Înțelepciune, transmisă de Teofil al Antiohiei, precum și toate speculațiile despre Înțelepciune, care se atașează de tradițiile comune mai vechi. Sf. Irineu a transmis termenul „homoousios" și în același timp a criticat folosirea formulei de către gnostici. In urma lui Clement al Alexandriei și Origen, Ortodoxia vechi niceeană a reluat acest concept pentru a face o armă împotriva sabelianismului modalist. Maniera în care Sf. Irineu tratează speculațiile gnostice asupra lui „homoousios" pentru a respinge egalitatea substanței pretinsă de ei, a fost reluată în continuare de Tertulian, Atanasie și Epifanie. Aceștia din urmă ignorau că această argumentare, la origine, era în raport cu problemele gnostice Chiar atunci când în sec. IV, influența gnostică a dispărut, Metodiu în Răsărit și Ilarie în Apus au putut foarte bine, în reflecția lor despre Treime, să se servească de speculații gnostice fără să riște să denatureze puritatea învățăturii creștine prin ideile gnostice despre pleromă[205].

In discuția decisivă cu gnoza, Sf. Irineu ocupă o poziție esențială și el influențează în același timp formularea

---

204 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 12.

205 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1970, p. 232.

pozitivă a adevărului treimic. Îndepărtându-se de speculaţiile apologeţilor şi acest lucru se manifestă între altele prin abandonarea concepţiilor antitetice ale expresiilor „logos éndiathétos" şi „logos propharikos", pentru a se ataşa la Tradiţie, Sf. Irineu prezintă o concepţie trinitară inspirată din Biblie şi istoria mântuirii. Doctrina trinitară a Sf. Irineu se caracterizează prin faptul că ea se aliniază la manifestările Treimii în Revelaţie. Acest lucru nu inseamnă că Sf. Irineu se mulţumeşte să noteze aceste manifestări şi nu fondează deosebirea persoanelor decât în creaţie şi Revelaţie. Pentru el, de asemenea, deosebirea persoanelor există în fiinţa divină însăşi, dar ea nu poate fi sesizată de noi decât în Revelaţie. De aceea, el apreciază că nu există un mare interes pentru descrierea relaţiilor trinitare. Imaginea cuvântului uman emanând din inteligenţă îi pare inadecvată pentru a arăta naşterea Fiului. Sf. Irineu conchide şi reţine din Revelaţia asupra misterului lăuntric al lui Dumnezeu, unitatea naturii lui Dumnezeu. El insistă asupra menţinerii unităţii faţă de distincţia persoanelor. Mai mult decât predecesorii săi, el pune în relief naşterea veşnică a Fiului[206]. Naşterea Fiului din Tatăl este precizată într-un mod complet prin comparaţii. Aceasta trebuie să o credem ca orice lucru incomprehensibil, că Tatăl şi Fiul se cunosc singuri într-un mod desăvârşit. Naşterea Fiului depăşeşte deci toate conceptele noastre, este un act mai presus de orice timp, imanent, căci Dumnezeu era din toată veşnicia şi El avea pe Cuvântul Său lângă El. In diferite locuri, el vorbeşte cu cea mai mare claritate de Fiul şi de Sfântul Duh alături de Tatăl şi îi desemnează ca organe care servesc Tatălui în

---

[206] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1970, p. 232.

revelaţiile sale. Tatăl, la rândul său este considerat ca dând misiuni Fiului şi Sfântului Duh, pe care ei le împlinesc[207].

După Sf. Irineu, Dumnezeu este Unul, Creatorul, Proniatorul şi Mântuitorul. Dumnezeu suprem este Creatorul. Aceasta este mărturisit de creaţia însăşi şi chiar de credinţa păgânilor. Definirea lui Dumnezeu revendică unitatea Sa. Dumnezeu este acelaşi, Cel care a dat legea şi Evanghelia. Dumnezeu este un Duh inteligent. Dumnezeu nu este cunoscut prin speculaţie, ci prin Revelaţie. In măreţia Sa, Dumnezeu rămâne incomprehensibil, dar în iubirea sa noi învăţăm să-l cunoaştem în Hristos. Noi învăţăm să-l cunoaştem pe Dumnezeu pe calea Revelaţiei şi experienţei, nu prin speculaţie. Dreptatea şi bunătatea sunt atribute ale lui Dumnezeu. Adevărata bunătate este stăpânită de dreptate. El care este bun se opune răului. Scopul căilor lui Dumnezeu este mântuirea neamului omenesc. Lumea a fost creată datorită omului. Bunătatea, dreptatea şi înţelepciunea lui Dumnezeu sunt toate angajate în efortul de a-l face pe om capabil de privirea lui Dumnezeu[208]. Dumnezeu este Creatorul şi Ziditorul lumii. El a creat lumea din nimic prin Cuvântul şi voinţa Sa. Creaţia nu este rea. Toate contradicţiile care apar în ea se armonizează spre unitate. Acelaşi Dumnezeu a plănuit şi mântuirea. In contrast cu gnosticismul, această concepţie despre Dumnezeu expune din nou concret, trăsăturile vii, particulare ale Sf. Irineu. Dumnezeu este Dumnezeul activ, care săvârşeşte creaţia şi mântuirea. El este Dumnezeu viu, care este drept şi milostiv (contrast cu

---

[207] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 130-131.

[208] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 119-120; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 79-80.

Marcion), şi El este Dumnezeu care s-a revelat istoric în Hristos. Conştiinţa că Dumnezeu este un Dumnezeu viu a fost păstrată intactă prin concepţia triadică, care întotdeauna impune recunoaşterea unei vieţi spirituale în Dumnezeu. Dumnezeu Unul este Dumnezeu în Treime. Astfel învaţă Biserica[209].

Sf. Irineu insistă asupra unităţii lui Dumnezeu atunci când afirmă că „este cel mai bine pentru noi să începem cu primul şi cel mai important principiu, adică cu Dumnezeu Creatorul şi să arătăm că nu există nimic mai presus de El şi dincolo de El. A fost hotărârea Lui proprie şi actul Lui liber că El a făcut toate lucrurile, nemişcate prin altceva, deoarece El este singurul Dumnezeu, singurul Domn, singurul Creator, singurul Tată, singurul Proniator şi El este cel care dă existenţă tuturor lucrurilor. Cum ar putea să fie vreo altă totalitate (pleroma) dincolo de El sau alt principiu sau putere sau alt Dumnezeu? Pentru că Dumnezeu care este totalitatea tuturor acestora trebuie în mod necesar să cuprindă toate lucrurile în fiinţa Sa infinită, în timp ce El însuşi nu poate fi cuprins de vreun lucru"[210]. Sf. Irineu precizează de asemenea lucrările persoanelor dumnezeieşti. „Duhul pregăteşte pe om pentru Fiul lui Dumnezeu, Fiul conduce pe om la Tatăl, Tatăl dă omului nemurirea. Astfel, Dumnezeu s-a revelat pentru că în toate aceste moduri Dumnezeu Tatăl s-a manifestat. Duhul lucrează, Fiul împlineşte slujirea Sa, Tatăl aprobă"[211]. Astfel, Sf. Irineu vorbeşte de modul în care se fac cunoscuţi Fiul şi Sfântul Duh ca împlinitori ai

---

[209] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 121.

[210] Irenaeus, Adversus Haereses, I, I, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 65.

[211] Irenaeus, Adversus Haereses, IV, XX, 4-6, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 87.

Revelaţiei lui Dumnezeu în istorie. El înţelege relaţia dintre Tatăl şi Fiul în Treime în sensul deosebirii lor externe.

3. Învăţătura despre persoana şi opera lui Iisus Hristos. Sf. Irineu s-a văzut constrâns de către gnostici să refuze în învăţătura sa ideile dualismului şi emanaţiile divine şi să justifice monoteismul şi Treimea creştină. Cu privire la persoana lui Iisus Hristos, el trebuie să expună dogma mântuirii sub diferitele ei aspecte, să arate importanţa firii umane în Iisus Hristos şi a unirii sale personale cu firea dumnezeiască pentru mântuirea umanităţii. Dintre Părinţii anteriori Sinodului de la Niceea (325), nici unul nu s-a achitat de această sarcină ca Sf. Irineu [212].

Sf. Irineu îşi întemeiază teologia sa pe Sfânta Scriptură. El vrea să prezinte ordinea mântuirii de la creaţie la desăvârşire (iconomia mântuirii). Timpul este pentru Sf. Irineu o epocă delimitată, care îşi are începutul său în creaţie şi se întinde până la desăvârşire. In ambele părţi timpul este înconjurat de eternitate. In cadrul timpului are loc evenimentul mântuirii. Aici, Dumnezeu desfăşoară lucrările despre care vorbeşte Scriptura şi care prevăd mântuirea omului. Pentru gnostici evenimentul mântuirii nu este istoria, ci o idee, o schemă speculativă, care a prevăzut ca prin gnoză să înalţe sufletul peste cele temporale şi să-l unească cu originea dumnezeiască a acestuia. Pentru Sf. Irineu istoria adevărată cu desăvârşirea ei este situată în viitor, la sfârşitul timpului. Contrazicerea dintre chipul lumii greceşti şi concepţia creştină se întâlneşte aici în formă clară şi evidentă [213].

In ordinea dumnezeiască a mântuirii intră creaţia. Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos există înainte de timp în

---

[212] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 283.
[213] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 28

preexistenţa Sa. Omul este creat pentru că Mântuitorul Hristos nu a vrut să fie singur şi pentru ca să existe cineva care să fie mântuit. Totul este creat prin Fiul şi pentru El. In concepţia fundamentală despre iconomia mântuirii, creaţia şi mântuirea se unesc împreună într-o unitate, deoarece este unul şi acelaşi Dumnezeu, care creează şi mântuieşte. Concepţia gnosticilor despre două zeităţi înseamnă o blasfemie faţă de Creatorul. Pentru gnostici, mântuirea consta într-o eliberare de creaţie, de material şi o reîntoarcere la spiritualitatea pură. Pentru Sf. Irineu, mântuirea înseamnă dimpotrivă că creaţia este restaurată la fel cum a fost făcută de Dumnezeu. Aceasta înseamnă că creaţia ajunge la destinaţia, pe care a primit-o de la creator la început. Astfel, mântuirea nu înseamnă că sufletul omului se eliberează din închisoarea materială, ci că întregul om, cu trup şi suflet, se eliberează din stăpânirea diavolului, se restaurează în puritatea sa originară[214].

Sf. Irineu insistă foarte puternic asupra a două idei fundamentale : 1. Dumnezeu Creatorul este de asemenea Dumnezeu Mântuitorul, 2. prin urmare Iisus Hristos este Mântuitorul pentru că El este Dumnezeu care s-a făcut om. Prin faptul că el exprimă aceste idei, Sf. Irineu este superior discipolilor săi, Tertulian şi Sf. Ipolit. Opera Sf. Irineu a pus ideea veche a mântuirii în raport cu aceea a Noului Testament (istoria mântuirii). După el, în creştinism există o mântuire reală realizată de Dumnezeu Creatorul. Această mântuire este pentru el recapitulare, adică elementele care au fost separate împotriva naturii prin moarte şi păcat, au fost aduse la o unitate vie. Această mântuire în mod deosebit îndumnezeieşte natura umană prin darul făcut de o natură nepieritoare. Această mântuire

---

[214] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 29.

a fost adusă de Iisus Hristos, care fiind Dumnezeu, s-a făcut om. Luând natura umană, El a unit-o cu dumnezeirea şi în mod indisolubil s-a unit cu ea. Alături de învăţătura despre unitatea lui Dumnezeu, întruparea este deci dogma fundamentală[215].

Noţiunea constantă la Sf. Irineu în prezentarea lui despre iconomia mântuirii este că mântuirea prin Hristos înseamnă o restaurare şi recapitulare a operei creaţiei. Mântuirea nu constă, după cum au înţeles-o gnosticii în aceea că duhul se eliberează de materie, ci dimpotrivă în aceea că Dumnezeu şi omul, sufletul şi trupul, cerul şi pământul se unesc din nou, după ce au fost despărţite prin păcat. Hristos este al doilea Adam. Adam a cunoscut moartea şi a pervertit creaţia prin neascultarea sa. Hristos restaurează creaţia în puritatea ei prin ascultarea sa. Prin ascultarea şi opera sa de mântuire, Hristos devine începutul unei noi umanităţi. El realizează această operă, prin care distruge nimicul cauzat de căderea lui Adam. Prin El omul continuă să crească spre desăvârşire. Creaţia se restabileşte şi destinaţia acesteia se realizează. Această operă a lui Hristos începe cu naşterea sa din Fecioara Maria şi se termină cu învierea morţilor, când toţi duşmanii vor fi supuşi lui Hristos şi Dumnezeu va fi totul în toate[216]. Sf. Irineu afirmă că „Domnul ne-a restaurat pe noi pentru comuniune prin întruparea Sa, devenind mijlocitor între Dumnezeu şi om, pentru că El ne-a împăcat cu Tatăl, împotriva căruia noi am păcătuit şi a şters neascultarea noastră prin ascultarea Lui, restaurându-

---

[215] A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905, p. 111-112; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 81.
[216] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 32; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 31.

ne pentru comuniunea cu Creatorul şi supunerea faţă de El"[217].

Sf. Irineu descrie această întreagă iconomie a mântuirii cu o singură noţiune, recapitulare. Acest cuvânt înseamnă mai degrabă recapitulare, dar are de asemenea a doua însemnătate de restaurare. Cuvântul acesta este luat din Epistola către Efeseni, unde se vorbeşte despre hotărârea lui Dumnezeu „spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate întru El"(Efes. 1, 10). Recapitularea este deci la Sf. Irineu o desemnare a întregii opere de răscumpărare a lui Hristos de la naştere până la judecata din urmă. Prin aceasta Hristos repetă ceea ce s-a petrecut la creaţie, deşi într-o direcţie opusă[218]. „Prima creaţie El a recapitulat-o în sine, căci după cum prin neascultarea unui om păcatul a intrat în lume şi prin păcat moartea, tot aşa prin ascultarea unui om îndreptarea a venit în lume şi a adus viaţa ca roadă oamenilor, care înainte erau morţi"[219].

Hristologia Sf. Irineu este formulată în contrast cu dochetismul gnostic. Opera de mântuire presupune că Hristos este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. „Dacă omul nu ar fi învins pe adversarul omului, duşmanul nu ar fost învins într-adevăr şi din nou, dacă Dumnezeu nu ar fi dăruit mântuirea nouă, noi nu am fi posedat-o desigur. Si dacă omul nu ar fi fost unit cu Dumnezeu, el nu ar fi putut lua parte la nemurire"[220]. Sf. Irineu pune aici un puternic accent pe umanitatea lui Hristos. Un om adevărat trebuie

---

[217] Irenaeus, Adversus Haereses, V, XVII, 1, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 80.
[218] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 32
[219] Irenaeus, Adversus Haereses, III, XXI, 10, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 82.
[220] Irenaeus, Adversus Haereses, III, XVIII, 7, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 78.

să urmeze calea ascultării pentru a restaura ordinea, care a fost distrusă prin neascultarea lui Adam. In acelaşi timp, Dumnezeu este singurul care poate să realizeze lucrarea de eliberare de păcat. Hristos este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. Fiul există din veşnicie împreună cu Tatăl, dar cum Fiul se naşte din Tatăl nu ne este descoperit. Din această cauză nu se poate şti nimic despre aceasta. Sf. Irineu respinge speculaţiile despre Logos ale apologeţilor, în care se asemăna naşterea Fiului cu ieşirea cuvântului din raţiune[221]. „Dacă ar întreba cineva : Cum s-a născut Fiul din Tatăl ? noi vom spune despre El. Despre originea lui sau naşterea sau exprimarea sau revelaţia sau cum se vrea să se numească naşterea lui inexprimabilă, noi nu ştim ceva, nici Marcion, nici Valentin, nici Saturnius, nici Vasilides, nici arhanghelii, nici îngerii, nici domniile, nici puterile. Despre aceasta ştie numai Tatăl, care L-a născut pe El, şi Fiul care s-a născut"[222]. Apologeţii au acceptat o naştere în timp. Sf. Irineu vede dimpotrivă o naştere veşnică, chiar dacă el nu se exprimă mai amplu despre aceasta. Respingerea unor explicaţii mai ample privind naşterea lui Hristos din Tatăl şi relaţia dintre Dumnezeu şi om în Hristos sunt caracteristice pentru teologia Sf. Irineu. El caută să prezinte conţinutul Scripturii fără

---

[221] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 33; G. Aulén afirmă că după cum reiese din opera Sf. Irineu, teologia lui este hristocentrică. Hristos este Mântuitorul, restauratorul neamului omenesc şi Revelatorul lui Dumnezeu. Concentrarea puternică pe învăţătura despre Hristos ca Revelatorul lui Dumnezeu arată că Sf. Irineu are un concept despre Dumnezeu mai puţin abstract decât apologeţii (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 32).

[222] Irenaeus, Adversus Haereses, II, XXVIII, 6, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 74.

instrumentele filozofiei şi să păstreze regula de credinţă fără toate speculaţiile[223].

Pentru a demonstra că Iisus Hristos are în mod deplin firea umană, Sf. Irineu vede raportul acestei învăţături cu dogma mântuirii. Pentru că trebuia să se dea omului o învăţătură supranaturală despre lucrurile dumnezeieşti, nu se putea alege un mijloc mai bun decât acela al întrupării, în care Fiul lui Dumnezeu, care era la Tatăl din toată veşnicia, şi care, în calitate de Cuvânt, cunoştea toate tainele, El a apărut printre oameni într-un trup adevărat, şi-a făcut auzită vocea sa şi a dat oamenilor, sub forme umane, un model de adevăr şi de sfinţenie[224].

Sf. Irineu aprofundează învăţătura despre persoana şi opera lui Iisus Hristos plecând de la concepţia lui despre iconomia mântuirii.

Viziunea Sf. Irineu despre viaţa pământească a lui Iisus Hristos se uneşte cu împlinirea lucrării anterioare a lui Dumnezeu faţă de poporul său şi cu convingerea Sf. Iustin despre prezenţa Cuvântului creator. Sf. Irineu este prin excelenţă omul unităţii. El consideră unitatea pe plan formal, în calitate de unitate a Scripturii şi a Bisericilor cu tradiţiile lor, ca şi în planul conţinutului său. în calitate de unitate a lui Dumnezeu al creaţiei şi mântuirii, a sufletului şi trupului, a unirii omului cu Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos. Gnosticismul şi doctrina lui Marcion au fost acelea care au dat Sf. Irineu ocazia de a elabora această teologie a unităţii. Dualismul gnosticismului şi al lui Marcion nu se opun numai Tatălui Creator din Sf. Evanghelii, ci distinge pe omul Iisus de Hristos ceresc, care a locuit un anumit timp în Iisus din Nazaret. La aceste

[223] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 33-34

[224] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 287.

afirmaţii, Sf. Irineu opune unitatea iconomiei mântuirii, care se întinde de la creaţie până la desăvârşirea finală[225].

Sf. Irineu vorbeşte despre opera mântuitoare a lui Iisus Hristos în diferite feluri. Ideea de recapitulare şi aceea de mântuire explică şi caracterizează gândirea sa şi semnificaţia acesteia pentru Istoria Dogmelor. Recapitularea caracterizează învăţătura Sf. Irineu despre mântuire şi are o semnificaţie complexă de a rezuma istoria mântuirii, a restaura creaţia şi a o împlini[226]. In centrul gândirii Sf. Irineu se află întotdeauna persoana lui Iisus Hristos şi opera Sa de mântuire chiar dacă el accentuează ideea recapitulării tuturor în Hristos prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Hristologia Sf. Irineu este, într-o măsură marcantă, superioară hristologiei lui Tertulian şi a Sf. Ipolit, asupra cărora el a exercitat o mare influenţă. El nu începe cu speculaţia în privinţa originii Logosului şi relaţiei lui cu Tatăl. In privinţa aceasta, noi nu cunoaştem nimic sau avem numai presupuneri. Punctul de plecare al studiului său este Fiul lui Dumnezeu revelat istoric, care s-a născut, a trăit, a suferit şi a murit. Prin urmare nu se poate spune nimic despre modul naşterii Logosului. Este suficient pentru noi să cunoaştem că El a fost din veşnicie cu Tatăl, „Fiul întotdeauna coexistând cu Tatăl". El singur cunoaşte pe Tatăl şi îl reveleazā pe El. Dumnezeu (deci Fiul) poate fi cunoscut numai prin Dumnezeu. Fiul este Dumnezeu care se reveleazā. Astfel El lucrează în acord cu voinţa

---

[225] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în « Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut". 1o. La Christologie dans le Nouveau Testament et le Dogme, Paris, 1974, p. 260; Irenaeus, Adversus Haereses, III, II-III, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 89-90.

[226] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut". 10, Paris, 1974, p. 262, 263.

Tatălui, precum şi în acord cu voinţa sa proprie. Deci, Logosul a fost din toată veşnicia Dumnezeu, ca şi Tatăl, prin a cărui hotărâre şi proprie sale hotărâri el acţionează ca Revelaţia lui Dumnezeu. Toate celelalte probleme sunt excluse. In treacăt trebuie să se observe că Sf. Irineu a menţinut pe Duhul, ca înţelepciunea lui Dumnezeu, o poziţie personală specială alături de Fiul[227]. Logosul veşnic a devenit prin întrupare Iisus istoric. Iisus a fost Hristos, un fapt accentuat în opoziţie cu gnosticii. Fiul lui Dumnezeu este Fiul Omului. Iisus Hristos a fost Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. El s-a făcut om adevărat, asumând nu numai trupul ci şi sufletul. Aceasta s-a menţionat, nu numai ca exprimând o concepţie tradiţională, ci de interes religios practic, deoarece realitatea operei de mântuire depinde de umanitatea reală a lui Hristos şi experienţa personală a vieţii umane în totalitatea sa. In mod deosebit, cu respect faţă de patimile şi moartea Sa, Iisus pătimitor nu a fost separat în maniera gnostică de Hristos pătimitor. Unirea lui Dumnezeu cu natura umană este, pentru Sf. Irineu, de cea mai mare importanţă. Astfel, Dumnezeu însuşi a intrat în umanitate şi a devenit o forţă activă în ea. Intru cât Logosul şi-a asumat trup din trupul nostru, El a unit întreaga umanitate în Dumnezeu. Din acest punct de vedere, noi trebuie să interpretăm viaţa Domnului[228].

Fundamentele hristologiei ulterioare au fost puse în secolul II, dar în multe cercuri creştine existau ezitări care s-au făcut simţite în Biserică. Cu toate acestea s-a ajuns la

---

[227] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 124-125; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, p. 84.

[228] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1977, p. 125; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 84-85.

un consens, care mărturisea pe Iisus Hristos ca Dumnezeu, Fiul transcendent, Cuvântul creator şi mântuitor dinainte de toate timpurile şi ca om adevărat, asemenea nouă. In perioada următoare se vor relua elementele acestei sinteze hristologice, dar fragmentele nu vor fi totdeauna reunite într-o vastă viziune ca la Sf. Irineu. Teologia latină îşi va concentra atenţia asupra naturii umane a lui Hristos, înainte de toate asupra morţii sale pe cruce şi în acelaşi timp asupra analizei unui concept static despre Dumnezeu-Omul. Gândirea greacă, dimpotrivă, îşi va întoarce privirea asupra persoanei Cuvântului şi asupra rolului său de revelator. Dar de îndată ce va exista riscul, care să ameninţe realitatea umană a lui Iisus, marile conflicte vor apărea[229].

B. Învăţătura lui Tertulian.

Tertulian (160-240) ocupă un loc important în Istoria Dogmelor, deşi el ar fi intrat mai târziu în secta montaniştilor. Aceasta nu este ceva unic pentru că, în numeroasele sale scrieri, el depune mărturie în majoritatea adevărurilor dogmatice. El este unul din primii autori bisericeşti latini, care s-a străduit să formuleze o terminologie durabilă şi să pregătească limba latină pentru a servi marilor adevăruri ale creştinismului. In învăţătura lui Tertulian, trei puncte merită mai ales să fie considerate: cele trei persoane dumnezeieşti; unitatea şi spiritualitatea sau necorporalitatea lui Dumnezeu[230].

---

[229] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 266.

[230] J. Schwane, op. cit., p. 161. Pentru Tertulian a se vedea, izvoare: Tertulian, Despre prescripţia contra ereticilor, „Apologeţi de limbă latină", PSB, 3, Bucureşti, 1981, p. 138-173; Idem, Apologeticul, în „PSB", 3, Bucureşti, 1981, p. 38-110. Lucrări speciale : A. Alés, La Théologie de Tertullien, Paris, 1905; F. Loofs, Leitfaden zum Studium

Intr-o serie lungă de scrieri, Tertulian a intervenit în problemele bisericeşti dezbătute în timpul său pentru apărarea credinţei creştine. El este primul dintre scriitori bisericeşti, care poartă trăsătura apuseană tipică şi în multe privinţe el este cel care a pus fundamentul tradiţiei teologice apusene. Importanţa teologiei lui Tertulian se extinde foarte departe mai ales prin aceea că el a dat formulări, care apoi au devenit curente şi au pecetluit o terminologie teologică de limbă latină. Din multe puncte de vedere, el a fost model pentru teologia a apuseană de mai târziu, de exemplu învăţătura despre Treime, hristologia, învăţătura despre păcatul strămoşesc. El este un premergător al Sf. Ciprian, care a fost ucenicul Fer. Augustin[231].

Contribuţia lui în epoca respectivă se ataşează la polemica şi expunerile lui în probleme bisericeşti practice. Tertulian luptă ca şi apologeţii împotriva păgânismului (Apologeticum). Principalul opozant pentru Tertulian ca şi pentru Sf. Irineu este gnosticismul (Adversus Marcionem; De praescriptione haereticorum) şi în sfârşit el se adresează de asemenea modalismului (Adversus Praxean). Intr-o mulţime de scrieri el a dezvoltat diferite puncte de învăţătură şi s-a pronunţat în problemele practice ale comunităţii. Teologia lui Tertulian este într-o mare măsură dependentă de lupta sa împotriva gnosticimului[232].

Ca şi Sf. Ipolit la Roma, Tertulian s-a ridicat la Cartagina contra ereziei lui Praxean, dar el o face într-un fel în care s-ar fi expus reproşurilor Bisericii, ca polemica

---

der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1906, p. 116-128; L. Bayard, Tertullien et St. Cyprian, Paris, 1930.

[231] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 34, 35.

[232] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 35-36.

Sf. Ipolit dacă s-ar stabili o apropiere a lui de acesta din urmă. Tertulian este de asemenea şi nu mai puţin decât Sf. Ipolit, un martor al credinţei vechi a Bisericii în dumnezeirea Cuvântului întrupat şi în superioritatea sa asupra întregii creaturi, dar el nu reuşeşte în mod complet să concilieze această credinţă cu unitatea lui Dumnezeu, deşi el se străduieşte uneori să concilieze aceste adevăruri. El pare de asemenea să stabilească o subordonare a Fiului faţă de Tatăl şi explică prin aceasta purcederea Fiului. Dat fiind punctul de vedere polemic în care era plasat contra lui Praxean, obiectivul său principal era să demonstreze persoana proprie şi distinctă a Fiului şi să readucă la neant obiecţiile trase din unitatea lui Dumnezeu contra persoanei Fiului. El se străduieşte să demonstreze că Fiul, fie înainte de creaţie, fie înainte de era creştină, fie în Întrupare, se revelează alături de Tatăl ca o persoană distinctă[233].

Rezultă deci că Tertulian, în ciuda unor inexactităţi de limbaj şi confuzii în speculaţii, a contribuit mult la dezvoltarea dogmei şi la fixarea terminologiei trinitare (trinitas, substantia, persona, proprietas). Fără îndoială reflexele vieţii dumnezeieşti a Treimii la care el gândeşte că le-a găsit în lumea finită, nu trebuie să se ia ad litteram. Acestea nu sunt şi nu vor fi niciodată decât umbre foarte slabe, care aruncă ceva lumină asupra unor aspecte ale vieţii divine. Comparaţiile pe care Tertulian le foloseşte fac în mod simplu să reiasă legătura reciprocă a celor trei persoane dumnezeieşti şi unitatea lor[234].

1. Învăţătura despre Sfânta Treime. Învăţătura despre Treime ocupă un loc important în teologia lui Tertulian. El asociază aici noţiunile despre Logos ale apologeţilor şi le formulează mai departe. Prin formulările sale el a pus

---

[233] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 161-162.
[234] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 170.

fundamentul învățăturii despre Treime și despre Iisus Hristos. Tertulian folosește aceeași aplicare a conceptului de Logos ca și apologeții. Hristos este Cuvântul dumnezeiesc, care la creație vine din rațiunea lui Dumnezeu. Hristos este una cu Dumnezeu, dar totuși un altul decât Tatăl. El a ieșit din ființa Tatălui. Din această cauză Fiul este subordonat Tatălui. El este acela care l-a revelat pe Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu însuși este nevăzut. Tertulian folosește ca și apologeții modul de exprimare subordinațianist. El accentuează puternic că Fiul și Duhul sunt una cu Tatăl, dar în același timp altceva decât Tatăl[235]. Tertulian afirmă distincția în afară de diviziune. „Fiul nu este altul decât Tatăl prin separare de El, ci prin deosebirea de funcție, nu prin diviziune ci prin distincție, pentru că Tatăl și Fiul nu sunt identici, ci distincți în treaptă. Pentru că Tatăl este substanța întreagă a Dumnezeirii, în timp ce Fiul provine din Tatăl. El însuși mărturisește, „Tatăl este mai mare decât Mine". Și în Psalm, El este slăvit că a fost subordonat de Tatăl „cu puțin față de îngeri". Astfel, Tatăl este un altul decât Fiul, ca fiind mai mare, căci cel care naște este un altul decât cel care se naște, cel care trimite un altul decât cel trimis, creatorul decât mijlocitorul creației"[236]. Pentru a indica relația dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Tertulian caracterizează noțiunea de „persoană", care apoi a devenit termen constant în acest context. Fiul ca persoană independentă s-a născut din Tatăl. Logosul are o existență independentă. Totuși, cele trei persoane sunt una, după cum raza soarelui este una cu soarele. Pentru a exprima

---

[235] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 38; Tertullian, Adversus Praxean, 26, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 137.

[236] Tertullian, Adversus Praxean, 9, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 121.

această unitate, Tertulian întrebuinţează noţiunea de „substantia", o corespondenţă a termenului grec „ousia", fiinţă, sau „substans". De asemenea, acest concept devine un termen curent în învăţătura despre Treime. Cele trei persoane dumnezeieşti se desemnează în diferite stadii în Revelaţia lui Dumnezeu, dar sunt una. Acest punct de vedere asupra Treimii se obişnuieşte să se numească învăţătura despre Treimea iconomică. Deosebirea dintre persoane se descrie printr-o trimitere la iconomia mântuirii[237].

Învăţătura lui Tertulian despre Sfânta Treime concordă cu învăţătura apologeţilor în ceea ce priveşte existenţa ipostatică a persoanelor dumnezeieşti, dar el precizează totodată consubstanţialitatea persoanelor Sfintei Treimi şi unitatea fiinţei lui Dumnezeu.

In ceea ce priveşte fondul învăţăturii trinitare, Tertulian era în mod larg de acord cu apologeţii, dar la el se remarcă noua tendinţă de a dezvolta raţional conţinutul misterului şi de a-i da o bază speculativă. Tertulian face începutul teologiei trinitare în Occident, dar pentru a fundamenta solid această teologie, el va găsi o serie de concepte precise (substantia, persona, status), şi va fixa trăsăturile unei maniere care va trebui să angajeze în mod larg viitorul[238].

La Tertulian, unirea unităţii monoteiste a trinităţii personale nu este în mod simplu rezultatul discuţiilor sale cu monarhienii, ci ea are rădăcinile sale în concepţia filosofico-religioasă a substanţei spirituale a lui

---

[237] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 38-39; Tertullian, Adversus Praxean, 2, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 133-134.

[238] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1974, p. 239; Tertullian, Adversus Praxean, 3, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 134-135.

Dumnezeu, care nu poate fi decât unică. Totuşi, această unitate nu este o monadă abstractă, ci o dezvoltare şi o succesiune vie în Revelaţie, o triadă în iconomie. Astfel, iconomia divină în lume este cea care fondează ordinea trinitară. Desigur, la Tertulian, această iconomie nu este pur exterioară. Ea se referă la distincţia intrinsecă dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Tertulian consideră problematica Treimii imanente sub un alt aspect decât Sf. Irineu. El încearcă să o sesizeze cu ajutorul speculaţiilor stoice despre Logos şi de asemenea a materialului gândit de apologeţi. Desigur, se poate constata aici cât este de dificil să se facă legătura între unitatea fiinţei, egalitatea celor trei persoane dumnezeieşti şi adevărul iconomiei[239].

Astfel, în ciuda profunzimii lor, teoriile trinitare ale lui Tertulian nu constituie încă o învăţătură perfect echilibrată despre Treime[240].

G. Kretschmar a încercat să arate că Tertulian era deja montanist când el a elaborat teoria sa trinitară împotriva concepţiei iconomice. Dar acestui lucru se opune faptul că formulele trinitare din „De praescriptione",13 şi din „De paenitentia", I, există din perioada antemontanistă[241]. In consecinţă, se acordă mai puţină atenţie evoluţiei învăţăturii sale decât formulelor precise prin care Tertulian impresionează pentru a expune o temă dificilă în concepte formale. Astfel de formulări ca „tres personae unius divinitatis", devin normative în continuare şi au făcut ca

---

[239] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1974, p. 239-240; Tertullian, Adversus Praxean, 29, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 122-123.

[240] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1974, p. 240.

[241] G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen, 1956, p. 23.

Tertulian să fie considerat ca un precursor al învăţăturii despre „homoousios" a Sinodului de la Niceea[242].

Tertulian a formulat pentru prima dată în Apus o concepţie exactă despre Treime în conformitate cu poziţia dublă faţă de gnostici şi monarhieni, accentuând atât unitatea cât şi Treimea lui Dumnezeu. El a formulat învăţătura sa nu ca Sf. Irineu în contextul soteriologiei, ci într-un mod apologetic. El a făcut acest lucru înainte de toate în Tratatul său „Contra lui Praxean". Apoi, el s-a orientat, pe de o parte, spre structura Botezului şi Regulei de credinţă (regula fidei), pe de altă parte, spre conceptele biblice, care în descrierea iconomiei pentru el, în sensul realismului său verbal, expun corespunzător realitatea unităţii lui Dumnezeu în diferenţierea istorică a mântuirii[243]. El se străduieşte să facă o clarificare semantică, nu ca o metafizică filosofică-religioasă despre Treimea veşnică-imanentă, nici ca o descriere exegetică a lucrării iconomice-trinitare a lui Dumnezeu, ci într-un mod mijlocitor între ambele, tipic pentru modul său de lucru retoric-raţionalist. Definiţia sa a influenţat puternic învăţătura latină despre Treime, care a urmat până în secolul IV. Relaţia Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh ca persoane, a căror fiinţă dumnezeiască s-a înţeles ca „substantia" propriu zisă şi care în exterior lucrează ca o „ potestas" şi o „monarchia". El şi-a pus amprenta nu numai pe conceptul trinitar de persoană, ci de asemenea a formulat noţiunea „trinitas". El nu a folosit nicăieri formulele de orientare de mai târziu din Apus, una

---

242 L. Scheffczyk, Histoire du dogme de la Trinité, Paris, 1974, p. 240.

243 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 15; De Praescriptione Haereticorum, 13, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 140-141.

substantia, tres personae, dar el le-a parafrazat şi cu aceasta a contribuit în mod deosebit, pentru că Biserica latină, care în secolul III nu a prelucrat problema Treimii ca atare, nici nu a găsit-o importantă, în disputa trinitară din secolul IV a putut să precizeze de la început concepţia despre învăţătura formulată terminologic. In orice caz, Tertulian aparţine părinţilor dinaintea Dogmei despre Treime. El şi-a pus amprenta numai pe formule, dar nu a clarificat convingător problematica lucrurilor[244].

Tertulian, în încercările sale de a explica taina Sfintei Treimi demonstrează unitatea lui Dumnezeu, prin ideea unei fiinţe absolute şi suverane perfecte aşa cum face în lucrarea „Adversus Marcionem". După învăţătura lui Tertulian şi a tuturor Părinţilor, cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu, a unei singure fiinţe supreme şi desăvârşite, este o cunoaştere naturală pe care omul poate să o dobândească fără instruire specială şi fără Revelaţie pozitivă. Tertulian nu poate să conceapă că Dumnezeu, după ce a creat toate lucrurile în mod precis în planul cunoscut şi preamărit în operele sale de creaturile raţionale, poate să rămână cu totul ascuns şi necunoscut omului. Dumnezeul bun şi suprem al marcioniţilor, pe care ei îl înţeleg rămâne absolut inaccesibil omului, facultăţii sale naturale de a cunoaşte, nu este un Dumnezeu. Un Dumnezeu, care ar fi fost odată necunoscut şi care nu s-ar fi descoperit decât din timpul lui Marcion, nu este un Dumnezeu adevărat[245]. Teoria celor două fiinţe absolute ale lui Marcion se respinge ea însăşi. Dumnezeu, care a

---

[244] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 15.

[245] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p.170, 171-172; Tertullian, Adversus Marcionem, I, 3, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 104-105.

venit în Iisus Hristos nu este cunoscut ca un Dumnezeu diferit de cel din Vechiul Testament, ci ca fiind identic cu El. Din terminologia lui Tertulian se vede clar că el nu numeşte cunoaşterea lui Dumnezeu naturală pentru că ea ar fi unită în noi cu starea de desăvârşire, căci el combate de altfel această teorie, ci pentru că ea se impune involuntar oricărei reflecţii asupra lucrărilor lui Dumnezeu, chiar atunci când ea nu ar fi comunicată[246].

In linii generale învăţătura lui Tertulian despre deofiinţimea persoanelor Sfintei Treimi şi unitatea fiinţei lui Dumnezeu este în conformitate cu mărturisirea Bisericii creştine despre dumnezeirea Sfintei Treimi. Cu toate acestea, se poate vedea că Tertulian nu a ajuns la precizia şi claritatea, cu care această dogmă a fost formulată în veacul IV şi nu s-a ridicat la înălţimea gândirii Părinţilor Bisericii din timpul primelor două Sinoade ecumenice. In expunerea dogmei Sfintei Treimi, Tertulian a stabilit unitatea fiinţei lui Dumnezeu, deofiinţimea celor trei persoane dumnezeieşti şi a formulat dumnezeirea Fiului şi a Duhului Sfânt, prin ideea despre consubstanţialitatea lor cu Tatăl. El a stabilit totodată relaţiile dintre persoanele Sfintei Treimi, arătând deosebirea lor ipostatică[247].

Tertulian foloseşte expresii mai puţin exacte şi formule eronate cu privire la relaţiile persoanelor dumnezeieşti între ele. Aceste formule inoportune, datorate faptului că dogma nu era încă definită clar, trebuie să fie judecate nu izolat, ci în raport cu ansamblul învăţăturii lui Tertulian care proclamă, contra sabelianistului Praxean, pe

---

[246] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 172-173.
[247] Serghie Bejan, Dogma Sf. Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930, p.98, 99.

Dumnezeu Unul în ființă și întreit în persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt[248].

2. Învățătura despre persoana și opera lui Iisus Hristos. Hristologia lui Tertulian s-a format în contradicție cu modalismul. El face o deosebire puternică între însușirile dumnezeiești și omenești în Hristos. Acestea se referă la două firi diferite, care desigur sunt unite în persoana lui Hristos, dar nu amestecate. Tertulian susține că Hristos a pătimit numai ca Fiul și prin această afirmație el se îndreaptă împotriva patripasianismlui (Praxean), care confunda pe Dumnezeu și Hristos, pentru că se considera că se poate spune că Tatăl a pătimit. Totuși, în același timp, trebuie să se accentueze că Tertulian întrebuințează expresii ca „Deus mortuus", „Deus crucifixus", ceea ce nu contrazice ce a spus mai înainte. O învățătură formulată despre modul cum însușirile dumnezeiești și omenești se raportează reciproc nu exista încă. La Tertulian este fundamentată învățătura de mai târziu despre cele două firi, dumnezeiască și omenească, în Iisus Hristos[249].

Tertulian a continuat lupta împotriva gnosticilor mai ales în cele cinci cărți ale sale „Adversus Marcionem" și în tratatul său „De carne Christi". In opoziția sa contra unui dualism care nu lăsa nimic să subziste și care urmărind o direcție contrară, el va cădea în greșeli în anumite puncte de vedere. Dar asupra problemelor cu privire la Iisus Hristos, el rămâne totdeauna în limitele învățăturii Bisericii. El se interesează mai ales să respingă erorile gnosticilor despre materie ca sediu al răului sau ca

---

[248] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier, Chevetogne, 1966, p. 275; Tertullian, Adversus Praxean, 7, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 104-105.

[249] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.39.

principiu primordial rău, să înlăture insultele gnosticilor împotriva a tot ceea ce ţine de materie şi să justifice firea omenească adevărată a lui Iisus Hristos[250].

Tertulian conchide că el trebuie să atribuie lui Iisus Hristos un trup omenesc şi un suflet omenesc şi să le păstreze fără a le amesteca. In Iisus Hristos însuşi se disting două elemente în natura sa umană, de o parte când El exaltă această plângere : „Întristat este sufletul meu până la moarte" şi de altă parte când zice : „Pâinea, pe care Eu o voi da-o este Trupul Meu, pe care îl voi da pentru viaţa lumii". Aceste două părţi trebuie să fie considerate ca separate în substanţialitatea lor distinctă în loc de a fi confundate într-o esenţă nouă. Dacă în alte locuri din scrierea „De carne Christi", Tertulian nu vorbeşte decât de două naturi sau două firi în persoana lui Hristos, una dumnezeiască şi alta omenească, sau de o natură nenăscută, natura dumnezeiască şi o natură născută, natura umană, nu trebuie să se tragă concluzia că el ar fi negat uneori sufletul omenesc al lui Iisus Hristos. Termenul de „caro", în Sfânta Scriptură şi la un mare număr de Părinţi, desemnează natura umană în totalitate şi astfel Tertulian o explică el însuşi[251].

Tertulian învaţă în modul mai distinct şi mai exact integritatea celor două naturi dumnezeiască şi omenească în unitatea persoanei, aproape aşa de distinct şi de exact ca şi cum el ar fi cunoscut decretele de la Efes şi Calcedon. In lucrarea sa „Adversus Praxean", el examinează problema dacă Cuvântul s-a făcut om printr-o schimbare

---

[250] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 299; Tertullian, Adversus Marcionem, II, 4, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 106-107; Tertullian, De Carne Christi, 6, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 129.

[251] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 3o4; Tertullian, De Carne Christi, 4-5, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 125-126.

în natura umană, sau luând această natură. Cum schimbarea implică încetarea stării în întregime în care se găsea anterior o persoană şi trecerea sa la o nouă existenţă, este incompatibilă cu natura dumnezeiască a Cuvântului. Cuvântul fiind veşnic şi imuabil, nu a putut deveni trup decât îmbrăcând trupul, decât revelându-se prin trup şi unindu-l strâns în persoana sa. Dacă Dumnezeu s-a făcut trup prin confuzia celor două naturi, El nu ar fi nici Dumnezeu, nici om, ci o amestecare a celor două, dar Sfânta Scriptură îl numeşte deodată Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, şi de altfel Fiul Omului. Deci trebuie să admitem că cele două, dumnezeirea şi umanitatea în Iisus Hristos sunt unite într-o singură persoană. Astfel că, după Tertulian, integritatea celor două naturi subzistă în unitatea persoanei cu proprietăţile şi lucrările lor esenţiale, toate fiind expresii cu care Sinodul de la Calcedon formulează mai târziu dogma hristologică[252].

Tertulian şi Sf. Ipolit dezvoltă ideile Sf. Iustin Martirul şi ale Sf. Irineu. Iisus Hristos s-a născut din Dumnezeu şi s-a făcut om. Contra dualismului gnostic şi a dochetismului, cei doi afirmă că Hristos a avut trup adevărat. Cei doi reiau de asemenea de la Sf. Irineu ideea de mântuire şi pentru ei persoana lui Hristos are două firi, firea dumnezeiască şi firea omenească. Dar Tertulian merge mai departe decât predecesorii săi în aprofundarea hristologiei. In Iisus Hristos, el deosebeşte două „substanţe" (naturi), dumnezeiască, pe care o numeşte de asemenea duh şi omenească. El atribuie minunile lui Iisus

---

[252] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 304-305; Tertullian, Adversus Praxean, 27, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 123-124.

Hristos, naturii dumnezeieşti, dar afectele ca foamea, setea, teama şi moartea, naturii umane[253].

Tertulian afirmă despre cele două firi : „Astfel învăţăm cu Nicodim că „Ce este născut din trup, trup este; şi ce este născut din Duh, duh este"(Ioan 3, 6). Trupul nu a devenit duh, nici duhul trup; ele pot în mod clar să existe într-o persoană. Iisus constă din trup şi suflet; din trup ca omul, din duh ca Dumnezeu. Îngerul în acelaşi timp îl proclamă pe El Fiul lui Dumnezeu, cu respect că El a fost Duh, ţinând pentru trup denumirea de Fiul Omului. Astfel deci Apostolul confirmă că El a fost compus din două realităţi, când îl desemnează pe El mijlocitorul dintre Dumnezeu şi om"[254]. Tertulian arată în continuare că Iisus Hristos este „atât Dumnezeu cât şi om, unind cele două naturi diferite în proprietăţile lor. Noi vedem o dublă manieră de existenţă, nu amestecată, ci unită într-o singură persoană a lui Iisus Hristos, Dumnezeu şi Om. Si ceea ce este propriu fiecăreia dintre cele două naturi este că în El Duhul a împlinit opera sa proprie de putere, minuni şi semne şi că trupul a pătimit după natura sa, cunoscând foamea, setea, lacrimile, angoasa şi în sfârşit moartea"[255]. Aceste texte arată că hristologia lui Tertulian nu a atins treapta maturităţii, pe care aceste fraze o presupun. Totuşi, Tertulian a mers mai departe decât predecesorii săi în învăţătura despre Iisus Hristos, prezentând pe Hristos, ca Dumnezeu, în aşa fel că autenticitatea umanităţii Sale

---

[253] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 10, Paris, 1974, p. 267, 268; Tertullian, Adversus 5-7, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 119-120.

[254] Tertullian, Adversus Praxean 27, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 122.

[255] Tertullian, Adversus Praxean, 27, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 124.

nu a fost afectată şi ca Om în aşa fel că dumnezeirea sa nu este diminuată[256].

In ceea ce priveşte opera de mântuire, Tertulian vedea în Domnul nostru Iisus Hristos pe învăţătorul umanităţii, pogorât din cer pentru a ne învăţa adevărurile mântuirii, mai ales acelea pe care noi nu le putem cunoaşte prin propriile noastre puteri. Mai mult, el vede în viaţa şi moartea Domnului, modelul celei mai frumoase şi mai desăvârşite virtuţi, pe care noi trebuie să o imităm din toate puterile. Cu toate acestea, el nu se exprimă cu exactitate şi detaliat asupra mântuirii[257].

Tertulian şi-a concentrat atenţia mai mult asupra învăţăturii despre Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat şi mai puţin asupra înţelegerii operei de mânuire. Învăţătura despre dumnezeirea şi umanitatea lui Iisus Hristos este o dezvoltare a credinţei primare, prin care noi credem că Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat este mântuirea oamenilor[258].

Tertulian nu dă deci o imagine comprehensivă şi variată a operei de mântuire (moartea lui Hristos ca fundament al mântuirii şi ca jertfă, comuniunea prin Întruparea lui Hristos, scopul noii legi). Soteriologia lui Tertulian este de un interes special deoarece ea a devenit (prin Ciprian) normativă pentru Biserica din Apus, şi la fel, ca şi

---

[256] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de la l'Histoire du Salut", 10, Paris, 1974, p. 27o.

[257] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 305; Tertullian, Adversus Praxean, 29, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 122-123.

[258] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 272. Tertullian, Adversus Praxean, 27, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 122.

învățătura lui despre Treime şi hristologia lui, anticipează dezvoltarea de mai târziu în multe puncte specifice[259].

Remarcăm pe scurt hristologia Sf. Ipolit. Tatăl a născut pe Logosul din ființa sa proprie, când a dorit să creeze lumea. In distincţia de toate creaturile, El este de o ființă cu Tatăl, unul-născut din ființa lui Dumnezeu. Aici, de asemenea, relaţia este concepută într-un mod subordinaţianist. Tatăl este unul, dar există de asemenea Fiul şi Sfântul Duh. Aici Tatăl este Dumnezeirea. Logosul întrupat s-a făcut om, în aceea că El a asumat trup şi suflet raţional. El a asumat natura actuală a omului. Dumnezeu însuşi s-a făcut om pentru noi. Logosul nepătimitor al lui Dumnezeu a pătimit. Devenind om, El este Fiul desăvârşit, dar trupul său este determinat de Logosul[260].

Părinţii antignostici, vorbind în mod clar, s-au îndreptat în concepţia lor generală împotriva poziţiei oponenţilor lor. Ei nu au prezentat în mod real nimic nou, nici o înţelegere mai largă a creştinismului. Concepţia lor despre adevărul creştin a fost aceea care a prevalat deja la încheierea primului secol şi începutul celui de al doilea secol. Singura particularitate este că opoziţia întâlnită i-a constrâns spre o distincţie mai mare şi luciditate, precum şi să delibereze exprimări în ceea ce priveşte canonul şi tradiţia doctrinară. Conţinutul esenţial al creştinismului este credinţa în Dumnezeu Treimic şi în Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi om, observarea noii legi şi nădejdea

---

[259] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 131-132; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmngeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 91, 92.

[260] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 128; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 87-88.

nemuririi. Aici există reflecţii asupra faptului că Hristos ne-a adus iertarea păcatelor, că harul mântuieşte şi că credincioşii sunt conduşi la o viaţă în Hristos şi cu Hristos, dar aici nu a fost o certitudine în tratarea acestor idei. In ultimă analiză, lucrul important este că cel care urmează porunca iubirii devine fiu al lui Dumnezeu şi se împărtăşeşte de nemurire[261].

IV. Învăţătura lui Clement Alexandrinul şi a lui Origen despre Dumnezeu şi despre persoana lui Iisus Hristos.

A. Învăţătura lui Clement Alexandrinul[262].

Primul teolog cunoscut în şcoala catehetică din Alexandria fost Panten, dar mai influent este ucenicul său Clement (aproximativ 150-215), care la rândul său a fost profesorul lui Origen. Sistemul teologic există deja în trăsăturile lui principale la Clement Alexandrinul, dar acesta a primit importanţa sa mare mai ales prin formularea lui de către Origen. Pentru teologia lui Clement este fundamentală ideea despre pedagogia lui Dumnezeu. Pentru ca sufletul omului căzut în păcat să poată întreprinde înălţarea şi să se reunească cu dumnezeirea se cere educaţie. Aceasta are loc prin disciplină, îndrumare şi învăţătură. O asemenea educaţie este într-adevăr scopul întregii existenţe materiale. Acest

---

[261] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 140; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 99.

[262] Izvoare : Clemens Alexandrinus, Hrsg. von O. Stählin, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhnderts, Clemens 1, 2. Aufl., Berlin, 1960; Clement Alexandrinul, Scrieri. Stromate, în „PSB", 2, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1982; Henry Bettenson (Ed.), Early Christian Fathers, London, Oxford, New York, 1974. Lucrări speciale : G. Bardy, Clement d'Alexandrie, Paris, 1926; W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, în „Texte und Untersuchungen" 57, Berlin, 1952

punct de vedere este exprimat în scrierile principale ale lui Clement, Mustrare grecilor, Pedagogul şi Stromate. Educaţia are loc prin Logosul, care în final se revelează în creştinism, dar există de asemenea o pregătire pentru creştinism. Acelaşi Logos, care s-a arătat în Hristos, a lucrat de asemenea în timpurile trecute la educaţia oamenilor. Printre iudei, El a propovăduit legea şi la greci filozofia a fost un mod de pregătire pentru Hristos. Ambele au fost „pedagogi spre Hristos" şi emană din acelaşi izvor, Logosul, Hristos, care s-a revelat oamenilor. Prin acest raţionament, concepţia lui Clement Alexandrinul despre creştinism şi filozofie este indicată parţial. După el nu există o opoziţie între ele. Filozofia este o expresie pentru aceeaşi Revelaţie, care apoi se întâlneşte într-un mod desăvârşit în creştinism. Din această cauză filozofia poate să slujească după Clement ca „un fel de pedagogie pentru cei, care dobândesc credinţa prin dovezi"[263]. Dar influenţa lui Clement se exprimă mai ales prin aceea că filozofia pune amprenta pe concepţia lui Clement despre cunoaştere ca un stadiu mai înalt decât credinţa. Clement deosebeşte între credinţa creştină simplă, care ţine de caracterul extern şi gnoză, vederea mai înaltă, care cu o convingere internă înţelege şi cuprinde conţinutul credinţei. Cunoaşterea duce la iubire şi la o acţiune, care nu are loc din teamă, ci din iubire. Clement accentuează puternic cunoaşterea ca cel mai înalt stadiu, prin care credinţa se desăvârşeşte. Numai „gnosticul" este un creştin desăvârşit. Totuşi, deosebirea dintre credinţă şi gnoză nu este identică cu împărţirea gnosticismului în oameni trupeşti şi oameni duhovniceşti, căci Clement nu socoteşte că există clase diferite de

---

[263] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 44-45; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 167-168.

oameni[264]. Credinţa cuprinde într-un fel totul, dar credinţa exterioară nu sesizează însemnătatea credinţei, ci acceptă învăţătura de credinţă numai pe baza autorităţii creştine. Dimpotrivă, gnosticul vede însemnătatea credinţei şi s-a dedicat unui mod de viaţă interiorizat. Din această cauză creştinul va căuta să meargă mai departe de la credinţă la vedere. Vederea conduce mai departe la vederea lui Dumnezeu şi la o viaţă în iubire faţă de aproapele. Clement vrea să înlocuiască gnoza falsă a gnosticului cu gnoza creştină adevărată conformă Scripturii. El învaţă că există o cunoaştere mai înaltă care nu stă în contrazicere cu credinţa exterioară a autorităţii creştine, dar formarea acestei cunoaşteri creştine este la Clement puternic pecetluită de filozofia platonică, de la care el pleacă şi pe care o consideră ca o pedagogie a creştinismului pentru cei care merg mai departe de la „credinţa simplă" la cunoaşterea avansată despre credinţă[265].

Gnoza este o vedere religioasă într-o lumină mai înaltă şi o lucrare a unei noi libertăţi. Înainte de toate ea este o unitate a cunoaşterii şi lucrării. Gnoza nu este un adaos elenistic la creştinism, ci o întâlnim mai degrabă în fondul Revelaţiei[266]. Gnoza poate fi înţeleasă ca o cunoaştere spirituală.

Principala sarcină a Sf. Irineu era de a face să reiasă în faţa gnosticilor, principiul credinţei, caracterul pozitiv al creştinismului. Deşi Clement Alexandrinul a combătut tot

---

[264] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 45; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 37; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 141.

[265] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 45-46; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 37-38; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 142.

[266] G. Koepgen, Die Gnosis des Christentums, Salzburg, 1939, p. 90.

pe gnostici, el a luat o altă direcţie El a luat în consideraţie adevărurile de credinţă din punct de vedere filozofic pentru a examina mai exact raportul lor cu afirmaţiile filozofiei greceşti şi a arăta că filozofia ducea la credinţă şi că teologia era coroana şi lumina filozofiei. Clement nu a neglijat partea pozitivă a Revelaţiei creştine, dar el a vizat mai ales să facă credinţa creştină acceptabilă din punctul de vedere al gândirii filozofice, să arate că ea este rezonabilă şi că ea învinge orice filozofie păgână[267].

Clement stabileşte totuşi o distincţie între cunoaşterea filozofică şi credinţa creştină. Prima are mai ales sursa sa în puterile naturale ale raţiunii umane, în timp ce plenitudinea adevărului ne-a venit pe căi pozitive, prin Revelaţia supranaturală a lui Iisus Hristos. Filozofia nu va putea niciodată să înlocuiască aceste revelaţii dumnezeieşti, ci cel mult să servească pregătirii credinţei creştine. După el, credinţa este o adeziune la Revelaţia dumnezeiască depozitată în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia bisericească, cu concursul liberului arbitru şi lucrarea harului dumnezeiesc. Ea nu se poate demonstra prin raţiune, care forţează consimţământul, totuşi ea trebuie să fie solid fondată şi să aibă dispoziţie prealabilă această convingere că Dumnezeu a vorbit într-adevăr în Iisus Hristos, că ceea ce se vrea să se îmbrăţişeze prin credinţă este cu adevărat revelat şi constituie o parte din Revelaţie[268].

Atunci când Clement afirmă că Dumnezeu este o fiinţă simplă şi fără nume, el vrea să spună desigur că

---

[267] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p.136; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 168-169.

[268] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 138. Clement of Alexandria, Stromateis, I, V(28, 1), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 168-169.

Dumnezeu este incomprehensibil şi infinit, ridicat mai presus de toate cunoştinţele noastre. Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi stabilită printr-o demonstraţie propriu zisă, care impune consimţământul. Noi nu cunoaştem lucrurile finite prin cauza lor, deoarece suntem obligaţi să presupunem cauza tuturor lucrurilor. Când el adaugă că singur Cuvântul, care era el însuşi în sânul Tatălui din veşnicie, poate să ne dea o cunoaştere completă a fiinţei lui Dumnezeu, el înţelege simplu să atribuie revelaţiilor Cuvântului şi harului său întregirea şi plenitudinea cunoaşterii naturale despre Dumnezeu[269].

Printre însuşirile lui Dumnezeu, el menţionează unitatea, eternitatea, imensitatea şi nemărginirea. In ceea ce priveşte ştiinţa universală, el o descrie ca o însuşire care pătrunde toate lucrurile, prezentul şi viitorul, din toată veşnicia. El respinge ca o eroare gnostică opinia că lumea nu a fost creată şi el insistă asupra acestui punct că ea nu a fost creată din neant la existenţă printr-un demiurg, ci de Dumnezeu[270].

După Clement Alexandrinul, Dumnezeu Unul, care este fiinţa dincolo de fiinţă şi fără atribute, este Creatorul lumii. Formula şi concepţia despre Treime sunt repetate în mod constant[271].

1. Învăţătura despre Sfânta Treime. Clement încercând să concilieze dumnezeirea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului

---

[269] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 139, 140. Clement of Alexandria, Stromateis, V, XII (82, 4), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 169-170.

[270] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 143; Clement of Alexandria, Paedagogus, III, XII (101), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 172-173.

[271] R. Seeberg, Text-book of History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 142; Idem, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Häfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 101.

Duh nu depăşeşte mult ceea ce s-a spus înaintea lui, dar el este totuşi un martor important al Tradiţiei bisericeşti. El mărturiseşte mai întâi credinţa sa în dumnezeirea şi persoana distinctă a Fiului alături de a Tatălui. Iisus Hristos nu este pentru el numai o persoană exceptată de păcat şi în care nu se găseşte necurăţie, ci El este deodată Dumnezeu şi Om. Ideile lui Clement despre opera Mântuitorului şi despre roadele mântuirii corespund credinţei sale în dumnezeirea lui Iisus Hristos, Care nu numai că ne-a eliberat din păcat şi moarte, dar El ne-a dat viaţa adevărată în sfinţenie şi în dreptate[272].

Clement se exprimă uneori asupra relaţiilor Fiului cu Tatăl într-un mod care face să se presupună că el admite întrepătrunderea reciprocă a celor două persoane dumnezeieşti, dar el cade în aceleaşi inexactităţi de care apologeţii s-au făcut vinovaţi. El respinge, desigur, comparaţia, de care gnosticii abuzau, între formularea cuvântului uman şi Cuvântul lui Dumnezeu întrupat[273]. Clement afirmă despre relaţiile Fiului cu Tatăl în Treime şi în iconomia mântuirii. „Aşadar Fiul, fiind putere a Tatălui, face tot ce voieşte şi nu rămâne lipsit de grija Sa nici cel mai mic lucru din cele ce sunt în conducerea Lui. Nici n-ar putea fi altfel, când El pe toate le-a lucrat bine. După părerea mea, dovada celei mai mari puteri este cercetarea cu grijă a tuturor părţilor lumii, cercetare, care să se întindă până la cele mai mici părţi, pentru că toate privesc la primul Conducător al tuturor lucrurilor, Care, din voinţa Tatălui, chiverniseşte mântuirea tuturor printr-o ierarhie de conducători până se ajunge la marele Arhiereu. De Unicul Început de sus, Care lucrează potrivit voinţei

---

[272] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 143. Clement of Alexandria, Protrepticus, I(7), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 172.

[273] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p.144, 145.

Tatălui, depinde puterile cele dintâi, apoi cele ce vin în al doilea rând, apoi cele din al treilea rând. Apoi, în sfârşit, la punctul extrem al lumii văzute îşi au locul îngerii, care sunt rânduiţi până la noi unii după alţii şi unul câte unul. După cum bucăţelele foarte mici din fier, tot aşa şi oamenii virtuoşi, fiind atraşi de Sfântul Duh, primesc locaşul cel dintâi şi, aşa la rând, şi ceilalţi până la cel din urmă locaş; iar cei care, din pricina slăbiciunii lor, sunt răi, aceia cad jos pentru că, datorită poftei lor nesăţioase şi nedrepte, au căzut într-o stare sufletească rea şi nemaiputându-se susţine nici singuri şi nici de alţii, umblă de colo-colo ameţiţi de patimi. Că aceasta este legea dată dintru început : alegerea virtuţii stă în libertatea de voinţă a fiecăruia"[274].

În unele texte ideea comună apologeţilor, că Fiul este într-un fel alături de Dumnezeu întors spre lucrurile finite, prin care Dumnezeu se revelează nouă, îl determină să vorbească de o anumită superioritate a Tatălui asupra Fiului, pentru că este Dumnezeu, care este inaccesibil şi necunoscut nouă şi nu respinge o subordonare esenţială. În alte texte însă, Fiul este ridicat deasupra tuturor lucrurilor create şi finite, după cum Clement se exprimă de altfel în scrierile sale. Totuşi, Clement vede în relaţia Fiului cu Tatăl o subordonare şi nu se ridică la învăţătura perfectă despre dogma Treimii, făcând din distincţia între Fiul şi Tatăl o distincţie pur personală[275].

In general trebuie să se spună că Clement nu a avut intenţia de a pune în discuţie dumnezeirea Fiului, ci el

---

[274] Clement Alexandrinul, Scrieri. Vol. 2. Stromatele, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în „PSB", Bucureşti, 1982, p.480-481; Clement of Alexandria, Stromateis, VII, II,(9), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 175.

[275] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 145-146. Clement of Alexandria, Stromateis, V, 1 (1), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 171.

dimpotrivă a fost pătruns de această idee şi a reliefat-o. Dacă se pune problema explicării acelei duplicităţi, după care Clement odată descrie unitatea Fiului cu Tatăl în aşa, că pare a-i identifica, iar altă dată îl prezintă aşa de deosebit, încât ar părea că vrea să-l pună pe Fiul alături de Tatăl sau mai prejos de Tatăl, aceasta se explică prin descrierea separată a celor două părţi diferite ale învăţăturii despre Fiul lui Dumnezeu, unitatea sa cu Tatăl şi deosebirea Fiului de Tatăl şi totodată se explică prin faptul că el nu încearcă să unească unitatea şi distincţia într-o singură legătură internă sau într-o singură prezentare comună[276]. Clement traducând în terminologie filozofică credinţa comună a Bisericii în Fiul ca unul cu Tatăl după dumnezeire şi în acelaşi timp deosebit de El, ca persoană, prezintă puncte de vedere ale acestei credinţe în mod parţial, deşi în trăsături exacte şi prea reliefate, fără a fi unite într-un tot general, în timp ce ele nu pot fi gândite decât într-un perfect acord intern şi în unitate. In acelaşi fel au procedat şi apologeţii, care nu şi-au pus întrebarea ce este comun şi ce este deosebit între Fiul şi Tatăl şi cum se pot împăca aceste deosebiri. Această întrebare a apărut numai în lupta cu monarhianismul, care va marca o nouă perioadă a învăţăturii Bisericii despre Treime[277].

2. Hristologia lui Clement Alexandrinul. Când Clement expune învăţăturile despre existenţa lui Dumnezeu, despre Treime şi despre dumnezeirea lui Iisus Hristos, el fixează în acelaşi timp concepţiile sale despre păgânism, pentru a-l pregăti să primească credinţa creştină şi pentru a arăta

---

276 Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p.326-327; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 169.

277 Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 327.

creştinismul în toată măreţia sa. In acelaşi timp, tratând învăţătura despre Iisus Hristos, el urmăreşte erorile gnosticilor, pentru ca să le opună cunoaşterea adevărată[278]. Combătând erorile gnosticilor, Clement nu găseşte nimic în natura trupului, care să-l facă impropriu să devină locuinţă a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, el vede în Întruparea Fiului lui Dumnezeu, o nouă raţiune în favoarea demnităţii înalte a trupului uman. Deci, Cuvântul nu a pierdut nimic din măreţia sa şi din dumnezeirea sa întrupându-se, ci trupul a fost sfinţit şi îndumnezeit. Clement foloseşte aici expresii ca : Domnul era Dumnezeu în chipul omului; Cuvântul a luat un trup văzut, El a luat trupul nostru. El spune de asemenea că, Cuvântul a luat natura noastră distrusă pentru ca noi să avem curajul să urmăm poruncile sale[279]. Clement accentuează relaţia Fiului cu Tatăl atunci când vorbeşte despre cunoaşterea Fiului şi a Tatălui. „Să mergem, însă, mai departe că trebuie să cercetăm iarăşi cu luare aminte credinţa. Sunt unii care fac deosebire, spunând că credinţa noastră se referă la Fiul, iar cunoaşterea – gnoza - se referă la Tatăl. Ei nu-şi dau seama că trebuie să credem cu adevărat în Fiul, adică să credem că este Fiu, că a venit; să credem cum a venit şi pentru ce a venit; să credem despre patima Lui; în sfârşit, să credem că este neapărată nevoie să cunoaştem cine este Fiul lui Dumnezeu. Nici cunoaşterea fără credinţă, nici credinţa fără cunoaştere, după cum nici Tatăl fără Fiu. Când vorbim de Tatăl, ştim că Tatăl este Tatăl Fiului, iar Fiul este adevăratul Învăţător, care ne vorbeşte despre Tatăl. Iar ca să crezi în Fiul, trebuie să cunoşti pe Tatăl, cu Care este în legătură şi Fiul. Şi iarăşi,

---

[278] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 320. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 170-171.

[279] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 321.

ca să cunoaştem pe Tatăl, trebuie să credem în Fiul, pentru că Fiul lui Dumnezeu ne învaţă despre Tatăl. Din credinţă, la cunoaştere; iar prin Fiul ni se face cunoscut Tatăl. Cunoaşterea Fiului şi a Tatălui, cunoaştere conformă îndreptarului gnostic, cel cu adevărat gnostic, este pricepere şi înţelegere a adevărului prin adevăr"[280].

Cuvântul lui Dumnezeu pentru a răscumpăra umanitatea a luat natura umană în întregime. El nu a luat numai un trup uman, ci şi un suflet uman, căci Clement îl numeşte pe Domnul în diferite rânduri Dumnezeu şi om şi el face adesea menţiune specială despre sufletul său. La Clement găsim adesea acest principiu că ceea ce trebuia răscumpărat de Iisus Hristos a fost luat de El şi că El a trebuit să fie răstignit. Deci, dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru a mântui întreaga natură umană, El a luat un suflet precum şi un trup. Dacă El este astfel, zice Clement, trupul nu se înalţă faţă de suflet ca un principiu rău. Când el menţionează în plus coborârea Domnului la iad, avem o mărturie despre credinţa în sufletul uman al lui Iisus Hristos[281].

Cu privire la roadele mântuirii, pe care Iisus Hristos le-a adus umanităţii, în conţinutul şi întinderea operei Sale, Clement avea vederi grandioase, conforme cu principiile şi dogmele creştine. Acestea reies mai ales din expunerea învăţăturii despre dumnezeirea lui Iisus Hristos. Învăţătura lui Clement despre mântuire este atestată mai ales de numele pe care el le dă lui Iisus Hristos. El îl numeşte mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni, întemeietorul unei

---

[280] Clement of Alexandria, Stromateis V, I(1), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 171; Clement Alexandrinul, Scrieri. Vol. 2. Stromatele, Bucureşti, 1982, p. 281.

[281] J. Schwane. Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 322-323. Clement of Alexandria, Quis Dives Salvetur, 37, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 174.

noi alianțe, Mântuitorul, Marele Preot al lui Dumnezeu, Jertfa oferită pentru noi toți. Pentru Clement, punctul culminant al jertfei lui Iisus Hristos este moartea sa sângeroasă pe cruce, prin care El a ispășit păcatele și greșelile întregii lumi[282].

Învățăturile hristologice, care s-au elaborat în Alexandria, vor oferi un teren fecund controverselor din secolele următoare. Clement Alexandrinul nu ignoră gândirea Sf. Iustin Martirul și a Sf. Irineu, dar el o dezvoltă într-o direcție diferită. Pentru el, Mântuitorul este înainte de toate Învățătorul. Cunoașterea lui Dumnezeu, care în mod natural nu este o simplă cunoaștere, ci deplina transparență a unei inimi curate, este comunicată de Logos. În maniera Sf. Iustin Martirul, Logosul, Fiul lui Dumnezeu este descris ca sensul divin și armonia tuturor lucrurilor, ca cel care a creat lumea și pe care înțelepții păgâni de asemenea l-au primit. Dar acum „El apare oamenilor, acest Logos El însuși, Dumnezeu și Om". El s-a născut „făcându-se trup pentru a se face vizibil". Astfel, El „fiind Unul și Același", a devenit mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni, „Dumnezeu este în om și omul în Dumnezeu". Oamenii, ascultând acest Cuvânt și urmându-l, asemănarea lor originară cu Dumnezeu fiind complet realizată, vor fi îndumnezeiți și conduși la vederea Tatălui[283].

Din acest punct de vedere, opera mântuirii constă mai ales în ceea ce Logosul dumnezeiesc se face cunoscut, în ceea ce El luminează pe oameni și îi educă în vederea unei vieți divine. Clement concentrează învățătura sa în măreția Fiului și Logosului, iar Întruparea este necesară pentru ca

---

[282] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 323.

[283] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 272-273.

oamenii să poată cunoaşte pe Logosul dumnezeiesc, dar ceea ce ea este în mod real rămâne ascuns. Clement susţine credinţa în realitatea Întrupării. El a respins expres dochetismul dualist[284].

După Clement Alexandrinul, Hristos este Logosul lui Dumnezeu, prin Care Dumnezeu este cunoscut. El a fost de la început prezent şi activ în lume, dând existenţa şi oferind adevărul prin profeţi şi filozofi. El s-a făcut acum om. El a fost un om cu trup omenesc şi cu suflet. Clement a căutat, deşi fără succes, să evite dochetismul. Hristos şi-a dat viaţa sa pentru noi, ne-a răscumpărat şi a învins răul. Nu mai puţină importanţă este acordată concepţiei despre Hristos, care a împăcat pe oameni cu Dumnezeu. El dezvoltă elocvent învăţătura sa, pe de altă parte, ridicând în slavă pe Logosul ca un Învăţător dincolo de comparaţie, ca un conducător şi dătător de lege şi calea spre nemurire[285].

B. Învăţătura lui Origen[286].

---

[284] P. Smulders; Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p.273-274.

[285] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 143; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. [285] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 323.
Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 101-102. Clement of Alexandria, Protrepticus, I(7), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 172.

[286] Izvoare : Origen, Scrieri alese. Peri arhon. Traducere de Pr. Prof. T. Bodogae şi Pr. Prof. C. Galeriu, în „PSB", 3, Bucureşti, 1982; Idem, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus. Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, în „PSB", 9, Bucureşti, 1984; Origenes Werke, I-II, Hrsg. von P. Koetschau, în „Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig, 1899. Lucrări speciale: Eugene Faye, Origene. Sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris, 1927; G. Bardy, Origene, Paris, 1931; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., Tübingen, 1931-1932; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen, 1931; Hans Urs von

Printre Părinţii anteriori Sinodului de la Niceea (325), Origen domină în primul rând prin profunzimea speculaţiei sale, prin universalitatea erudiţiei sale în filozofie şi în toate domeniile teologiei. Ucenic al lui Clement Alexandrinul, el îi va succeda ca şef al şcolii bisericeşti din Alexandria (200-230). El a putut prin talentele şi cunoştinţele sale, să dobândească în timpul perioadei care a precedat Sinodul de la Niceea, o importanţă egală cu aceea pe care Fer. Augustin a obţinut-o printre Părinţii Bisericii din perioada următoare[287]. Dar influenţa filozofiei platonice va aduce dezordine în explicarea sa dată misterului Treimii, va denatura la el puritatea credinţei şi dogmelor în general, în aşa măsură că deja în timpul vieţii, el a fost exclus din comuniunea bisericească de episcopii din Alexandria, Demetrius şi Heracles (231-234 sau 235). Totuşi, nu s-ar estima foarte mult valoarea lucrărilor apologetice şi de exegeză, în comparaţie cu ceea ce el a făcut în speculaţia dogmatică[288].

Vederile sale profunde asupra mai multor părţi ale dogmei nu păstrează cu totul niciodată valoarea lor, dar ele au avut o mare influenţă asupra dezvoltării dogmelor şi au

---

Balthasar, Origenes. Geist und Feuer, Leipzig, 1938; J. Danielou, Origene, Paris, 1948 ; F. H. Kettler, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin, 1966; Ilie Frăcea, Teologia lui Origen în lucrarea „Împotriva lui Celsus", în „Studii Teologice", XXXIII(1981), nr. 5-6, p.407-422; Adolf Martin Ritter, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band I, Göttingen, 1982, p. 99-283; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997.

[287] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 175.

[288] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 175; A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905, p. 130.

contribuit mult la progresul teologiei. Această dezvoltare a dogmelor se arată în manualele de Istoria Dogmelor[289].

Concepţia teologică a lui Origen (185-254) este exprimată cel mai clar în marea scriere combativă „Contra lui Celsus", precum şi în lucrarea în care el a căutat să dea o prezentare coerentă a credinţei creştine, „De principiis", „Despre principii", care s-a păstrat într-o traducere latină a lui Rufin. Despre cuprinsul originar al producţiei lui Origen este dificil să se facă vreo prezentare. Fer. Ieronim consideră că Origen ar fi avut două mii de scrieri. In timpul vieţii sale, Origen a întâmpinat opoziţie din cauza presupuselor învăţături eronate. In teologia lui au existat anumite concepţii specifice şi în mod principal o puternică influenţă din filozofia greacă. Din această cauză, teologia lui Origen a fost apoi contestată şi respinsă ca eretică de Sinodul V ecumenic de la Constantinopol (553). Cu toate acestea el a avut o mare influenţă şi poate să se desemneze ca întemeietorul propriu zis al teologiei răsăritene, după cum Tertulian este întemeietorul teologiei apusene[290]. Totuşi, el nu poate fi scuzat că s-a îndepărtat de învăţătura Bisericii şi pe vremuri el a fost adesea atacat din cauza erorilor sale asupra Treimii, creaţiei, învierii. El a fost atacat de Metodiu de Olimp, de Sf. Vasile cel Mare, Sf.

---

[289] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 175.

[290] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 46-47; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 191-192; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 100. Ioan al Smolenscului atribuie acestui sinod 15 anatematisme contra lui Origen (cf. J. Harduin, Acta Conciliorum, III, p. 283), dar este dovedit că acestea nu s-au dat în acest sinod, ci în alt sinod ţinut în anul 543 la Constantinopol, iar sinodul acesta (V) în cele 11 anatematisme ale sale le-a confirmat numai pe acelea rostind anatema între ceilalţi eretici şi asupra lui Origen (C. J. Hefele, Conciliengeschichte, II, p.790). (Dr. Nicodim Milaş, Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii, Vol. I, Partea I, Arad, 1930, p. 34-35, nota 1).

Epifanie, Fer. Augustin, Fer. Ieronim, în timp ce alţii, Pamfil, Eusebiu şi Sf. Atanasie i-au luat apărarea. Acesta din urmă mai ales se vede în necesitatea de a justifica pe Origen contra interpretărilor greşite ale arienilor care l-au adoptat ca protector. Totuşi, în secolul VI exista în general un caracter eterodox al mai multor învăţături ale lui Origen şi edictul lui Justinian asupra erorilor lui Origen şi ale origeniştilor a fost adoptat în esenţă de Părinţii Sinodului de la Constantinopol, din 543, în cincisprezece anatematisme[291].

1.Învăţătura despre Dumnezeu. Origen prezintă pe Dumnezeu ca cea mai înaltă fiinţă spirituală. Corporalitatea este incompatibilă cu noţiunea de Dumnezeu. Aceasta este diametral opusă concepţiei lui Tertulian[292].

Dumnezeu în bunătatea şi iubirea Sa a creat a lume inteligibilă dintr-o fiinţă spirituală pură, raţiuni ale fiinţei. Această lume spirituală iese din veşnicie din Dumnezeu. Acesteia aparţine de asemenea Logosul, Hristos. Origen se ridică împotriva ideii, că Logosul mai întâi la creaţie a ieşit din fiinţa lui Dumnezeu. In schimb el susţine că Logosul a preexistat veşnic ca independent. Nu există nici un timp, când El nu a fost. El nu este creat în timp, ci născut din Dumnezeu din veşnicie. Această naştere veşnică a Fiului este gândită de Origen ca o emanare în analogie cu ieşirea lumii spirituale din Dumnezeu. Acum apare problema relaţiei Fiului cu Tatăl. Origen caută prin învăţătura sa despre naşterea veşnică, pe de o parte să

---

291 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 176; Charles-Joseph Hefele, Histoire des Concilies, Vol. 1, Paris, 1907, p. 764-765.

292 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 48-49; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 39; Origen, De Principiis, I, I, 5-7, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 185-186.

sublinieze, că Logosul este de o ființă cu Tatăl (homoousios), pe de altă parte că Fiul este totuşi o altă persoană decât Tatăl şi subordonat Lui. Tatăl singur nu este născut. Origen accentuează deci atât deofiinţimea cât şi subordonarea[293]. Origen afirmă despre ființa lui Dumnezeu atunci când spune : „Dar „nici la ființa altcuiva nu participă Dumnezeu". Mai curând se împărtăşeşte pe Sine altora, decât să participe El la vreo ființă. In schimb, El se împărtăşeşte celor care au „duhul lui Dumnezeu". Nu spunea că Mântuitorul nostru „participă" El însuşi, ca unul care e El însuşi dreptate, ci Se împărtăşeşte pe Sine celor drepţi. Ar fi multe e spus şi greu de cercetat lucrurile despre ființă, mai cu seamă cele despre ființa, în înțeles propriu cea neschimbabilă şi netrupească. Astfel am putea afla dacă Dumnezeu este dincolo de ființă prin demnitate şi putere, făcându-şi părtaşi la ființă pe cei cărora li Se împărtăşeşte după Cuvântul său şi pe Cuvântul însuşi; sau dacă Dumnezeu este El însuşi ființă, deşi se spune că este nevăzut, aşa cum spune despre Mântuitorul citatul următor : „El este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut". Prin cuvântul nevăzut Scriptura înţelege netrupesc. Ar trebui să mai cercetăm şi dacă Cel unul născut şi „mai întâi născut decât toată făptura" trebuie să fie numit : Ființă a ființelor, idee a ideilor, dintru început, pe când Tatăl Său şi Dumnezeu este dincolo de toate acestea"[294]. Origen susţine apoi că Fiul este de o ființă cu Tatăl. „Insă Fiul lui

---

[293] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 49; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 39-40; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 103-104; Origen, De Principiis, I, II, 7-8, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 214-215.

[294] Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus. Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, în „PSB", 9, Bucureşti, 1984, p. 426; Origen, Contra Celsum, VI, 64, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 241.

Dumnezeu „Cel mai întâi născut decât toată făptura", deşi s-a făcut om de curând, El nu este de fel tânăr. Din contră cuvintele dumnezeieştii Scripturi spun că El este Cel mai bătrân dintre toate făpturile, şi că Lui s-a adresat Dumnezeu, cu privire la facerea omului : „Să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră"[295]. Origen afirmă deofiinţimea Fiului cu Tatăl, dar el vorbeşte uneori de o subordonare a Fiului. „Lui (Celsus) i se par de osândit doar creştinii care au fost învăţaţi să nu sufere păcatul şi să ocolească urmările lui, iar virtutea s-o cinstească şi s-o venereze ca pe ceva născut din Dumnezeu şi din Fiul lui Dumnezeu. Cu aceasta nu trebuie să se creadă că Înţelepciunea şi Dreptatea sunt în esenţă principii feniciene, după numele lor feminin. După mine, ele sunt fiii lui Dumnezeu despre care a vorbit adevăratul Său ucenic, atunci când a zis că „pentru noi S-a făcut înţelepciunea de la Dumnezeu şi dreptate şi sfinţire şi răscumpărare". Deci, chiar dacă Îl numim (pe Cuvântul) „al doilea Dumnezeu", să se ştie că nu numim al doilea Dumnezeu altceva decât numai virtutea care cuprinde toate virtuţile şi raţiunile care cuprinde raţiunea tuturor făpturilor create după fire, fie spre folosul individual, fie spre cel al întregului. Noi zicem că această Raţiune (Logos) se roagă şi se uneşte cu sufletul lui Iisus, într-o unire mai intimă decât orice alt suflet, căci numai întru El putea să aibă loc, în mod deplin, participarea la Raţiunea însăşi, la Înţelepciunea însăşi, la Dreptatea însăşi"[296].

Origen deosebeşte mult persoanele dumnezeieşti în sine şi pentru a păstra unitatea lui Dumnezeu, el admite

---

[295] Origen, Contra Celsum V, 37, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 241.

[296] Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 348-349; Origen, Contra Celsum, V, 39, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 242.

subordonarea persoanelor în Treime, punând pe Fiul şi pe Duhul Sfânt alături sau mai prejos de Tatăl. Învăţătura lui Origen despre ipostazierea persoanelor dumnezeieşti constă în deosebirea ipostatică a Fiului şi a Duhului Sfânt de Tatăl. Pentru a defini deosebirea personală între Tatăl şi Fiul, Origen caută să elucideze ideea despre Fiul ca născut din Tatăl, în loc să prezinte ca până acum pe Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. După Origen, Fiul nu este numai Cuvântul lui Dumnezeu, ci adevăratul Fiu al lui Dumnezeu după fiinţă, iar nu după înfiere, Fiu, născut de la Tatăl[297].

Origen zice că „Fiul este strălucirea Tatălui, însă strălucirea slavei nu se naşte odată, pentru ca mai apoi să înceteze a se naşte. Ea se naşte până când continuă a exista lumina, care o produce. Pentru aceasta Domnul este înţelepciunea lui Dumnezeu, dar înţelepciunea este strălucirea luminii veşnice... Fiul permanent se naşte din Tatăl aşa că nu se poate închipui nici un moment în care Tatăl ar fi putut rămânea fără naşterea înţelepciunii Sale"[298]. „Dumnezeu, spune Origen, este lumină, Fiul strălucirea luminii veşnice; după cum lumina nu poate exista fără strălucire, aşa şi Tatăl nu poate fi închipuit fără Fiul, Care este Chipul Ipostasului Lui. În Dumnezeu Tatăl toate atributele sunt în stare potenţială. ca ceva ce trebuie să fie, iar în Fiul toate aceste însuşiri se manifestă în acţiune, ca ceva înfăptuit. Deci Fiul este toată plinătatea Dumnezeirii Tatălui înfăptuită în realitate"[299].

---

[297] Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 365.
[298] Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 367.
[299] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 101.

Naşterea din veşnicie a Fiului din Tatăl, ca un act interior în viaţa lui Dumnezeu, condiţionat de fiinţa lui Dumnezeu, este cel mai important punct din sistemul dogmatic al lui Origen. Din acest punct de vedere nu mai era nevoie să se facă deosebire între „Logos endiathetos” şi „Logos prophorikos”, care este punctul de plecare în teologia apologeţilor şi prin care naşterea Fiului se concepea în timp, nici de „iconomia” lui Ipolit şi Tertulian, prin care ei explică naşterea Fiului în sensul concepţiei apologeţilor. Cu toate acestea Origen a păstrat în sistemul său dogmatic ideea despre Logos ca mijlocitor între Dumnezeu şi univers, idee care a stat la baza concepţiilor teologice ale apologeţilor[300].

„Logosul după Origen este mijlocitor între toate creaturile şi Dumnezeu şi stă la mijloc între natura nenăscută şi născută”[301].

Origen face de asemenea deosebire între Tatăl şi Duhul Sfânt, care după fiinţa Sa depinde de Tatăl. El concepe originea Duhului Sfânt din Tatăl prin mijlocirea şi participarea Fiului, considerând pe Duhul Sfânt inferior şi Fiului[302]. Subordinaţianismul lui Origen este strâns legat de sistemul lui de gândire. Dar, Origen nu pune la îndoială consubstanţialitatea persoanelor Sfintei Treimi şi cele trei persoane dumnezeieşti le consideră aparţinând aceleaşi fiinţe a lui Dumnezeu. În sistemul dogmatic al lui Origen putem observa că el, pe de o parte, arată deosebirile persoanelor Sfintei Treimi, stabilind existenţa lor

---

[300] Serghie Bejan, Dogma Sf. Treimi în concepţia creştinismului. Studiu dogmatico-istoric, Chişinău, 1930, p. 104.

[301] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 113.

[302] Serghie Bejan, Dogma Sf. Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930, p. 105; Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 370.

ipostatică, iar pe de altă parte, afirmă dumnezeirea fiecărei persoane şi stabileşte consubstanţialitatea lor[303].

Teologia trinitară a fost de fapt opera alexandrinilor. Factorii determinanţi ai acestei teologii trinitare au fost gândirea biblică, filozofia neoplatonică fără îndoială, dar de asemenea noua convingere că problema Treimii se suprapunea parţial în cosmologie şi soteriologie. In această perspectivă se înţelege că la Origen, a cărui operă principală „Despre principii", prezintă deja o concepţie trinitară generală, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt consideraţi în lucrările şi domeniile lor de activitate, ca persoane sau ipostase distincte din veşnicie[304].

Se vede aici chipul unei Treimi dumnezeieşti atemporale. O primă consecinţă pozitivă se manifestă, mai ales faţă de Sfântul Duh. După apologeţi, teologia trinitară a trecut sub tăcere. Origen este cel care a precizat locul persoanei necreate în Treimea dumnezeiasca. Dar, dacă distincţia persoanelor era pusă în relief, triada divină lua în considerare fondul secundar al universului ierarhizat, gradat, al neoplatonismului, tratat subordinaţianist. Origen vrea într-adevăr să păstreze deofiinţimea persoanelor

---

[303] Serghie Bejan, Dogma Sf. Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930, p. 107; Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 378. Dionisie, episcopul din Alexandria, elevul lui Origen, scrie o epistolă contra modaliştilor, apărând existenţa ipostatică a Sfintei Treimi şi folosindu-se de terminologia lui Origen. Dionisie al Alexandriei răspunde adversarilor săi arătând că : „Ei se revoltă contra ipostasurilor şi ne învinuiesc de triteism, dar totuşi sunt trei ipostase, chiar dacă ei nu şi-ar dori aceasta, sau ei lasă cu totul să distrugă Treimea dumnezeiască". In apărarea sa Dionisie spune, că deşi el nu a găsit în Sfânta Scriptură expresia că Fiul este „de o fiinţă cu Tatăl", însă concepţiile lui nu contrazic sensul acestei expresii şi el poate să accepte termenul „homoousios" (A. Spassky, op. cit., p. 123, 124).

[304] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 242.

dumnezeieşti. Totuşi, în provenienţa universului, profund înrădăcinat în fiinţa divină, Logosul nu este decât prima emanaţie a Tatălui şi subordonat Lui, la fel cum Duhul Sfânt nu este decât prima emanaţie a Fiului[305].

Astfel, datorită metodei platonice, Origen reuşeşte să se debaraseze de modalism şi să pună în lumină deosebirile ipostatice în fiinţa lui Dumnezeu. In schimb, acest mod de a gândi îl va duce să interpreteze distincţia dintre Principiul absolut, Înţelepciunea universului şi Pnevma, într-un sens subordinaţianist. La fel ca şi apusenii, Origen bazându-se pe iconomia mântuirii va reuşi în mod dificil să menţină Trinitatea în unitate şi la fel ca şi teologii alexandrini, bazându-se pe o imanenţă statică, nu a putut deloc să menţină egalitatea fiinţei celor trei persoane. Impasul în care au ajuns cele două tendinţe era o invitaţie de a căuta soluţia într-o cale de mijloc între modalism şi subordinaţianism[306].

După Origen, Dumnezeu este veşnic şi desăvârşit, peste timp şi spaţiu. Toate trăsăturile care se gândesc pot să coboare pe Dumnezeu în antropomorfisme umane şi sunt respinse. Dumnezeu în Sine şi pentru Sine este existenţa absolută de neconceput, dar ca cel bun şi atotputernic El vrea cu necesitate să se comunice pe Sine. Aceasta are loc prin Logosul, Fiul şi lumea spirituală, pe care Dumnezeu a creat-o. Logosul şi lumea spirituală sunt din veşnicie în Dumnezeu. Învăţătura lui Origen despre Logos are două părţi. Logosul-Fiul este cea dintâi şi cea mai înaltă strălucire din fiinţa lui Dumnezeu. În contrast cu

---

[305] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 243; Origen, De Principiis, III, V, 6, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 212-213.

[306] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 243.

apologeţii, Origen susţine naşterea veşnică a Fiului din Tatăl. Astfel, nu există un timp când El nu a fost. În acest context, Fiul este de o fiinţă cu Tatăl. Dar, pe de altă parte, Origen nu are cunoştinţă de vreun raţionament modalist. Fiul este subordonat Tatălui, ceva creat în contrast cu Tatăl ca singurul necreat[307]. Legătura de unire între aceste două puncte de vedere asupra Logosului o constituie noţiunea de emanaţie. Logosul ca prima legătură în lanţul de emanaţii este văzut din partea lui Dumnezeu că logosul aparţine celor create. Dar, văzut din punctul de vedere al oamenilor Logosul se află din nou ca chipul în care Tatăl se prezintă şi se face cunoscut. Dacă se renunţă la această noţiune de emanaţie, totul cade. Deci se pune accentul fie pe unitatea Logosului cu Dumnezeu în aşa fel că deosebirea se pierde, fie pe deosebirea că Logosul-Hristos devine un Dumnezeu mai mic. Aceste două puncte de vedere în direcţiile prezentate au fost asociate lui Origen. Din Logos pleacă din veşnicie de asemenea Duhul, a cărui sferă de activitate, cea creştină, este de un cuprins mai mic decât propria lucrare a Logosului. Cu toate că Origen nu are o concepţie clară despre descrierea persoanei Duhului Sfânt, el vrea, în mod evident ţinând seama de regula de credinţă, să vorbească despre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt ca cele trei persoane din fiinţa lui Dumnezeu[308].

În centrul teologiei savante din sec. II-III din Alexandria se află în special Origen. Deoarece acesta alături de Fer. Augustin este cel mai important teolog al Bisericii vechi, o privire asupra învăţăturii sale face parte din ştiinţa Istoriei

---

[307] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 39; A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905, p. 132. Origen, Comm. in Ioannem, I, 37-38(42), în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 211-212.

[308] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 39-40; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 195-196.

Bisericii. Activitatea sa neîntrecută s-a manifestat până în sec. IV de asemenea în dezvoltarea reflecției de până acum despre Dumnezeu, Hristos și Duhul pentru o învățătură sistematică despre Treime, care corespunde atât metafizicii filozofice cât și propovăduirii biblice și învățăturii Bisericii[309]. Pentru timpul următor este importantă folosirea sa antimodalistă a noțiunii de ipostasă pentru accentuarea realității independente a Tatălui, Fiului și Duhului. Pentru unitatea lor, el nu a avut nici un concept în afară de Dumnezeu. Problema controversată în cercetare, dacă gândirea sa primară este determinată de sistematica filozofică speculativă sau de evlavia bisericească și mistică, trebuie să fie rezolvată pentru acest complex de probleme nu ca alternativă, ci ca sinteză. Problema de conținut controversată este dacă învățătura sa despre Treime a pregătit mai degrabă arianismul sau Ortodoxia niceeană. Aici ambele sunt valabile. Origen aparține Părinților atât ai controverselor trinitare cât și ai dogmei Treimii. Ambele părți există fundamentate în poziția sa. Când nu se ia în considerație ambivalența și tensiunea gândirii sale religioase, care permanent a fost în căutarea expresiilor adecvate ale adevărului dumnezeiesc, nu se înțelege învățătura sa. Dezacordul din expunerile sale despre Treime a dus apoi la faptul că în origenismul de mai târziu s-au formulat concepții diferite cu accentuare mai puternică a unității sau a deosebirii celor trei persoane dumnezeiești[310].

---

[309] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 18.

[310] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 18-19.

2. Învăţătura despre persoana lui Iisus Hristos şi opera Sa. Învăţătura lui Origen despre Mântuitorul Iisus Hristos şi despre mântuire se adaptează modului straniu al lui Origen de a privi lumea. În ceea ce priveşte mai întâi persoana lui Iisus Hristos, Origen menţine ferm integritatea naturii sale umane pentru suflet ca şi pentru trup, dar relativ la suflet în mod deosebit, el admite preexistenţa sufletului ca şi aceea a tuturor sufletelor umane. Prin natură, acest suflet se aseamănă absolut cu toate celelalte suflete. După Origen, Dumnezeu ar fi fost nedrept dacă El privilegia pe unul sau altul. El nu a voit să înţeleagă că varietatea şi diversitatea pot şi trebuie să domnească în lucrările lui Dumnezeu, în ordinea naturii ca şi în ordinea harului, pentru ca înţelepciunea şi bunătatea dumnezeiască să strălucească cu mai multă putere. Sufletul care, la plenitudinea vremii, trebuia să se unească cu Cuvântul în modul cel mai strâns, nu se distingea de toate celelalte decât în aceasta că în timpul încercării el va persevera în bine spre deosebire de toate celelalte şi va atinge cea mai înaltă treaptă a iubirii dumnezeieşti (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 328-329. Origen, De Principiis, II, I, 4, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p.188). Într-un text din lucrarea „Contra lui Celsus"(II, 9), avem o nouă mărturie despre credinţa lui Origen în dumnezeirea adevărată şi desăvârşită a lui Hristos, căci în acelaşi loc în care el relevă aşa puternic în toate creaturile raţionale, fără se excepteze chiar pe cele fericite care sunt în cer, ca o remarcă esenţială a libertăţii lor, posibilitatea de a păcătui, el face o excepţie pentru sufletul Domnului. El foloseşte o comparaţie fericită pentru a elucida misterul impecabilităţii Domnului pe lângă integritatea naturii sale umane, a liberului arbitru şi a valorii meritorii a lucrărilor teandrice (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I,

Paris, 1903, p. 329; Origen, Contra Celsum, II, 9, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 215). Într-un alt loc în care el invocă în favoarea sufletului lui Iisus Hristos diferite pasaje din Sfânta Scriptură, el remarcă din nou că unirea sufletului cu Cuvântul dumnezeiesc este mult mai intimă decât aceea care există între Dumnezeu şi toţi ceilalţi sfinţi. Pentru a vorbi despre ipoteza eronată a preexistenţei sufletului, ceea ce contrazice cel mai mult, în expunerea lui Origen, dogma Întrupării Fiului lui Dumnezeu, este această opinie că sufletul omenesc al lui Iisus Hristos a meritat unirea ipostatică cu Cuvântul, pentru că el a dobândit drepturi prin perseverarea în bine. Creştinismul ne oferă, în taina Întrupării, cea mai desăvârşită manifestare a iubirii şi a milostivirii incomprehensibile ale lui Dumnezeu. Aceasta a decis pe Fiul lui Dumnezeu să plece din sânul Tatălui ceresc şi să devină fratele nostru prin luarea completă a naturii noastre. Toate acestea, Origen le pune în interesul opiniei sale preconcepute, anume că întreaga caracteristică extraordinară a iubirii dumnezeieşti faţă de o natură umană sau faţă de natura umană în general, implică o nedreptate cu privire la celelalte spirite, când ea nu este cu adevărat meritată (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 330-331. Origen, De Principiis, II, VI, 3, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 217). Admiţând preexistenţa sufletului uman al lui Iisus Hristos, atribuindu-i o existenţă personală şi distinctă într-o stare de încercare, în care el ar fi meritat unirea personală cu Cuvântul, se ajungea în mod necesar la nestorianism şi la doctrina unei uniri pur morale a omului Iisus cu Cuvântul lui Dumnezeu. Învăţătura Bisericii nu se încurcă în dificultăţile sale. Ea învaţă că natura umană nu subzistă niciodată singură, că ea niciodată nu a constituit singură o persoană, ci din primul moment al zămislirii există în

ipostasa Cuvântului. Biserica învaţă mai mult că Întruparea a sfinţit, a îndumnezeit într-un fel întreaga viaţă umană, din primul moment al naşterii, pentru că Cuvântul a intrat în persoană şi pentru că natura umană în Iisus Hristos nu a existat niciodată prin ea singură şi separată de Cuvântul. Această importanţă a Întrupării, ca o sfinţire, o binecuvântare, o transfigurare dumnezeiască a întregii vieţi umane, care dă sufletului creştin un calm şi un preţ nesperate, în mijlocul vicisitudinilor lumii prezente, Origen nu a înţeles-o bine, căci, după el, sufletul uman ar fi avut mai întâi o existenţă separată în care el s-ar fi dezvoltat moral(J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 331-332. Origen, Contra Celsum, IV, 18, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 213-214). După învăţătura sa, originea şi prima dezvoltare a sufletului uman nu au fost sfinţite printr-o unire personală cu Cuvântul. Cu toate acestea, Origen are meritul de a reliefa integritatea naturii umane în Iisus Hristos, în sufletul său, ca şi în trupul său, mai distinct cum n-a făcut-o, cu excepţia lui Tertulian, nici unul dintre Părinţii dinaintea Sinodului de la Niceea (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 332).

Logosul, care lucrează din veşnicie ca principiu al raţiunii şi ca Dumnezeu, proniind toate lucrurile, s-a făcut om. El a luat natura umană şi a fost Dumnezeu şi Om, Dumnezeu-Omul. Dumnezeirea rămâne neschimbată, continuând să existe pe tronul ceresc. Deci, Hristos este om adevărat, cu suflet şi trup. Sufletul lui Iisus a fost, la fel ca şi toate celelalte, liber în starea de preexistenţă. De la început, El s-a lăsat dus de Logosul, „totul primind tot". El a intrat într-o unire indisolubilă cu Logosul, după I Corinteni 6, 17 : „Iar cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El". Acest suflet a constituit legătura de unire între Logosul şi trupul. Trupul lui Hristos s-a zămislit într-un

mod ieşit din comun, dar a fost capabil de suferinţă la fel ca orice trup omenesc. Este o taină dincolo de toate tainele ceea ce noi credem că Cuvântul şi Înţelepciunea lui Dumnezeu a fost „în limitele acelui om din Iudeea. Dacă ne gândim la El ca Dumnezeu, El apare muritor, dacă ne gândim la El ca om, El este văzut biruind împărăţia morţii şi înviind din morţi. Astfel este demonstrată realitatea celor două naturi în aceeaşi persoană[311]. După Întrupare, Logosul, suflet şi trup, constituie o unitate, „pentru că sufletul şi trupul lui Iisus au devenit, în mod deosebit după Întrupare, una cu Logosul lui Dumnezeu. Aici a fost o persoană, care a unit în ea dumnezeirea şi umanitatea. Origen se străduieşte în mod serios să menţină intactă unitatea persoanei şi integritatea unirii celor două firi. In aceasta el, într-adevăr, nu a reuşit. Dumnezeu s-a sălăşluit într-un om, unit în mod substanţial cu Dumnezeu. Dumnezeirea şi umanitatea nu sunt totuşi făcute una. Dumnezeirea suferă ceva. Dacă învăţăm că Logosul rămâne Logos în natura sa, El nu suferă ceva din lucrurile pe care trupul sau sufletul le suferă, cu toate că El s-a făcut trup. Ca om, El a pătimit şi a murit cu adevărat. Sufletul Lui „s-a dus să stea de vorbă" cu celelalte suflete din iad (Contra lui Celsus, II, 43). El a înviat cu adevărat din morţi şi trupul Său s-a aflat într-o stare între modurile material şi fizic de existenţă. După Înălţarea la cer, firea umană a fost absorbită în întregime în firea dumnezeiască. Domnul se află acum atotprezent în lumea suprapământească. El este oriunde şi proniază universul,

---

[311] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 152; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 110-111; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 198-199.

dar noi nu putem să-l cunoaştem oriunde dincolo de trupul circumscris cu care, atunci când s-a aflat în trupul nostru pe pământ, El a stăpânit printre oameni[312].

În ceea ce priveşte unirea celor două firi în Iisus Hristos, am tratat deja în parte mai înainte. După teoria lui Origen despre preexistenţa sufletului, ea a avut loc mai întâi între Cuvântul şi sufletul omenesc înainte de începutul lumii. Atunci când Origen compară unirea Cuvântului şi a sufletului lui Iisus Hristos cu unirea lui Dumnezeu şi a sufletelor sfinte prin har şi spune că ea este mai perfectă, el nu ne ridică mult deasupra ideilor nestoriene. El este de aceeaşi părere după care sufletul omenesc ar fi meritat această unire[313]. Din expunerea lui Origen rezultă că el cunoştea şi proclama dogma Revelaţiei Bisericii despre unitatea persoanei lui Iisus Hristos. El se arată totuşi inexact uneori când el încearcă să precizeze şi să explice în detaliu acest mister. El este primul care a introdus în teologie termenul Dumnezeu-Om, Deus homo, şi care a învăţat ceea ce s-a numit mai târziu, communicatio idiomatum, atribuirea însuşirilor celor două firi persoanei unice şi de la o fire la alta în sens concret, ceea ce presupune unirea personală a celor două firi[314].

După Origen, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a avut loc fără vreo schimbare în fiinţa lui Dumnezeu. Origen afirmă: „am explicat sensul a ceea ce este numit în Scriptură „coborârea lui Dumnezeu printre oameni", în care nu are loc nici o schimbare, aşa cum ne-o atribuie

---

[312] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 152; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 111-112.

[313] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 337-338; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 104.

[314] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 338-339.

Celsus, de la bine la rău, de la frumos la urât, de la fericire la nefericire, de la ceea ce este foarte bun la ceea ce este foarte rău. Rămânând schimbat în substanţa Sa, Dumnezeu intervine în acţiunile omeneşti prin Pronia şi iconomia Sa. De aceea şi dumnezeieştile Scripturi ni-L reprezintă pe Dumnezeu neschimbat prin cuvintele „Tu însă (în veac) acelaşi eşti" (Psalmul 101, 22) sau „Nu M-am schimbat"[315]. Celsus susţinea că Întruparea determină o schimbare în Dumnezeu sau o aparenţă iluzorie. Astfel, Origen afirmă : „La acestea s-ar putea răspunde în două feluri : fie cu privire la natura Logosului, care e Dumnezeu adevărat, fie cu privire la sufletul lui Iisus. Despre natura Logosului, aşa cum calitatea alimentelor se schimbă la mamă în lapte, după natura pruncului... tot aşa putem zice că Dumnezeu „schimbă" puterea Logosului în aşa fel încât să hrănească sufletul omului după vrednicia fiecăruia. Pentru unul (puterea Logosului) este, cum a numit Scriptura, „lapte duhovnicesc şi neprefăcut"..., iar pentru un altul, desăvârşit, „o hrană vârtoasă". Şi, desigur că Logosul nu-Şi dezminte propria Sa natură, devenind hrana fiecăruia după cum este el capabil să-L primească. Dacă e vorba de o schimbare de substanţă, atunci trebuie să spunem că o astfel de schimbare nu poate avea loc nici când e vorba de sufletul lui Iisus şi nici de oricare alt suflet raţional. Atunci sufletul lui Iisus suferă ceva de pe urma unirii lui cu trupul, sau din cauza locului în care a venit ? Şi de ce s-ar putea împotrivi Logosul, oprind astfel realizarea mântuirii, făcute din iubire pentru neamul omenesc ? Nimeni dintre cei care au făgăduit mai înainte să tămăduiască pe om n-a putut-o face aşa cum a făcut-o acest suflet prin ceea ce a făcut de bună voie, coborând

---

[315] Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 240; Origen, Contra Celsum, IV, 14, în „The Early Christian Fathers". London, 1974, p. 213.

prin chinuri în inimile oamenilor pentru mântuirea neamului nostru”[316].

Mântuirea care întâmpină dorința lumii căzute în păcat, se aduce prin Logosul, care, mai întâi, s-a revelat la anumiți oameni, şi apoi s-a făcut om în Hristos. Această întrupare are loc în felul următor. Sufletul preexistent curat al lui Iisus a fost în contrast cu toate celelalte suflete preexistente ale oamenilor. Astfel, Logosul se uneşte cu acest suflet şi când la naşterea lui Iisus acesta intră în trupul său, acesta poartă deci Logosul în sine. Firea dumnezeiască şi firea omenească se unesc într-o unire adevărată fără să se confunde. Origen cu aceste idei a făcut posibil pentru mai târziu ca pe noțiunea de Logos să se întemeieze hristologia pentru a căuta într-adevăr să susțină umanitatea adevărată a lui Hristos[317]. Conform lui Origen, după înviere, trupul lui Hristos se absoarbe treptat de dumnezeirea Lui. Opera de mântuire a lui Hristos este descrisă de Origen ca o jertfă adusă pentru răscumpărarea omului din păcat. Acest punct de vedere despre opera de mântuire a lui Hristos are o profundă importanță pentru oamenii, care nu pot să ajungă la înțelegerea mai adâncă a mântuirii. Pentru aceştia mai târziu, Hristos este în primul rând învățătorul dumnezeiesc, care descoperă tainele lui Dumnezeu şi prin exemplul său, Hristos este şi ne arată calea, prin care oamenii se purifică, se luminează şi se îndumnezeiesc[318]. Astfel voința oamenilor a devenit liberă după cădere şi ei au posibilitatea cu ajutorul harului lui

---

[316] Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 243; Origen, Contra Celsum, IV, 18, în „The Early Christian Fathers”, London, 1974, p. 243-244.
[317] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 40-41; A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905, p. 134.
[318] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 41; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 200-201.

Dumnezeu, despre care Origen vorbeşte uneori în formule pauline, să-şi însuşească mântuirea. Primul stadiu în această însuşire este reprezentat de credinţă, care se supune autorităţii lui Hristos. Apoi urmează un proces de desfăşurare treptată cu Hristos ca model urcând în sfârşit până la stadiul când Logosul devine apropiat sufletului curat şi omul vede plenitudinea lui Dumnezeu[319]. Meditaţia la cele dumnezeieşti, iubirea jertfelnică şi viaţa ascetică ajută omul să ajungă la desăvârşire. Origen este un premergător al idealului monahal[320]. După Origen idealul desăvârşirii creştine constă în urmarea lui Hristos[321].

Învăţătura lui Origen despre preexistenţa sufletului omenesc şi despre libertatea sa rămânând perpetuu indecise între binele şi răul, care ar fi trebuit în mod logic dezvoltate, face să apară mântuirea în Hristos sub aspect cu totul străin. După prima ipoteză într-adevăr, ordinea materială şi pământească, locul şi şederea omului aici pe pământ nu ar fi rânduite decât pentru a-i servi ca mijloc de pocăinţă, de purificare şi de corectare, şi mântuirea săvârşită de Fiul lui Dumnezeu făcut om nu ar apărea decât ca făcând parte din aceste mijloace generale de îndreptare[322]. După o altă doctrină, după care căderea în păcat este totdeauna posibilă şi libertatea întotdeauna supusă instabilităţii, chiar în cer, efectele mântuirii rămân în fond totdeauna problematice şi ar apărea puţin demne Fiului lui Dumnezeu. Mai mult, unirea ipostatică cu

---

[319] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 41; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 109-110.

[320] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 41.

[321] W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen, 1931, p. 215.

[322] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 339; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 153-154.

Cuvântul şi Întruparea Sa ar fi meritate prin virtuţile sufletului uman al lui Iisus, în loc de a fi considerate ca o dovadă a milei şi iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni. Totuşi concepţiile filozofice nu au exercitat nici o influenţă asupra învăţăturii lui Origen privind mântuirea, pentru că el urmează aproape întotdeauna învăţătura Bisericii[323]. El nu vede exclusiv în mântuire, ca şi gnosticii, o învăţătură, comunicarea perfectă a unui adevăr care trebuie să ne facă fericiţi, ci mai ales o satisfacţie destinată să ispăşească datoria care apăsa asupra umanităţii şi să facă să recuperăm bunurile harice ale Domnului. După el punctul culminant al acestei opere de mântuire este după Scriptură şi învăţătura Bisericii, moartea lui Hristos. Prin ea, Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa pedepsele datorate păcatului şi le-a purtat în numele întregii umanităţi şi prin aceasta a ispăşit greşelile noastre[324].

La Sfinţii Părinţi, eliberarea din robia păcatului este strâns legată de eliberarea din păcat şi pedeapsă, căci părăsind pe Dumnezeu, pierzând cu harul său calitatea de fii, noi cădem sub imperiul răului şi al diavolului. Origen consideră această eliberare din robia păcatului ca cea mai apropiată consecinţă a împăcării cu Dumnezeu prin jertfa crucii[325].

Mântuirea deplină are loc mai întâi după moarte. Eshatologia biblică-realistă este respinsă de Origen[326].

---

[323] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 339-340; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 155-156.

[324] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 340.

[325] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 341-342.

[326] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 41. După Origen nu poate fi vorba despre o „înviere a trupului" în sens propriu zis. După moarte cei buni sunt supuşi unui proces de curăţire înaintat şi dobândesc un spirit de pătrundere sporit. Până la acest scop ei

Învăţătura lui Origen despre mântuire este poate aceea care a suscitat cele mai multe critici din partea teologilor moderni. Această învăţătură este incoerentă şi contradictorie. Pe de altă parte, de fapt, noi găsim la el ecoul tradiţiei anterioare, aceea a Sf. Ap. Pavel şi a apologeţilor, pentru care mântuirea apare esenţial ca biruinţa lui Hristos asupra puterilor care dominau umanitatea. Ea este un aspect principal al tradiţiei creştine. Aici, Origen ne apare ca un martor important al credinţei tradiţionale. De altfel, viziunea sa despre lume este aceea a unei educaţii prin care Logosul determină progresiv toate spiritele să revină la bine. Concepţia despre o pedagogie divină nu este de origine filozofică, ci biblică şi bisericească la Origen. Ea corespunde unui aspect al dogmei[327].

Origen reia multiplele teme hristologice ale predecesorilor săi, dar le dă o orientare proprie şi în mod precis această orientare este cea care va da loc la discuţii ulterioare. Pentru el, Iisus Hristos este totul pentru că nici

---

continuă în paradisul, care se află pe pământ, de unde apoi trecând printr-o lume mediană sunt purtaţi către lumea suprasensibilă a lui Dumnezeu. Toţi oamenii vor călători pe acelaşi drum, cei răi totuşi mai întâi după ce au trecut prin iad printr-un proces de purificare, care arde păcatul. Urmează restabilirea tuturor lucrurilor. Dumnezeu devine totul în toate şi partea materială dispare. Punctul final al operei este acelaşi ca şi punctul începutului. De asemenea pe lângă aceasta există posibilitatea unei noi căderi. Elementele provenind din filozofie în această interpretare a creştinismului există în toată evidenţa. In mod deosebit, aceste elemente se prezintă la începutul şi sfârşitul sistemului : naşterea veşnică a Logosului, preexistenţa sufletelor, căderea în păcat în lumea suprasensibilă şi migrarea sufletelor după moarte spre restabilirea finală a tuturor lucrurilor (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 41-42; A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1905, p. 138; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 110.

[327] J. Daniélou, Origène, Paris, 1948, p. 264-265.

un concept nu poate să cuprindă ceea ce este Hristos. El este Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu, Cuvânt, Înţelepciune, Viaţă, dar de asemenea Mântuitor, tămăduitor. El poartă mai multe denumiri pentru că în calitate de Fiu veşnic s-a născut din Tatăl înainte de orice creaţie şi el poartă alte nume pentru că din iubire faţă de oamenii căzuţi în păcat, El s-a făcut om[328]. În viaţa umană a lui Hristos se poate face o deosebire între ceea ce El a făcut şi a spus în funcţie de „firea dumnezeiască" şi ceea ce El a făcut şi a spus în funcţie de „firea sa omenească". În Iisus Hristos, primul născut al noii umanităţi, firea dumnezeiască şi firea omenească s-au întrepătruns. Origen dă aici ideii de mântuire a Sf. Irineu o orientare care va dobândi mai târziu o importanţă decisivă. Origen pune problema sufletului omenesc al lui Iisus Hristos şi el răspunde că Fiul lui Dumnezeu a asumat omul în integritatea sa, căci omul nu ar fi fost mântuit în întregime dacă El nu s-ar fi îmbrăcat în omul întreg[329].

---

[328] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, in „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 275. Origen afirmă : „Dar ei au văzut cum puterea dumnezeiască a coborât în natura omenească şi în realitatea omenească impunându-se cu suflet şi cu trup omenesc, pentru a colabora împreună, prin credinţă, spre mântuirea celor ce au credinţă. Aceştia îşi dau seama că de la El a început să se întrepătrundă firea dumnezeiască şi cea omenească, pentru ca aceasta din urmă să se îndumnezeiască prin comuniunea cu ceea ce este divin şi nu numi în Iisus, ci şi în toţi care duc, în credinţă, viaţa propovăduită de Iisus, care îndreaptă spre iubirea de Dumnezeu şi spre comuniunea cu El pe tot omul care îşi duce viaţa după îndemnurile lui Iisus"(Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 188-189)
[329] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 275-276. Origen, De Principiis, I, II, 1-6, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 230-231.

Origen consideră mântuirea înainte de toate ca vederea Tatălui. Ea ne este dată prin Fiul şi prin ea devenim fii ai lui Dumnezeu. Concepţia lui Origen ar putea fi rezumată astfel : Fiul veşnic s-a născut din Tatăl ca chip al Acestuia şi se alipeşte de El din toată voinţa Sa. Sufletele sunt create de Fiul, chipuri ale acestui chip, dar, în timp ce celelalte suflete au căzut în afară de El, acela al lui Iisus a rămas din toată veşnicia strâns legat de Cuvântul. Acest suflet nu s-a pogorât în trup prin infidelitate, ci prin ascultarea lui Dumnezeu. Există o linie descendentă a dependenţei care este în acelaşi timp o mişcare a conversiunii în ataşament. Tatăl se exprimă în chipul Său veşnic, acesta se exprimă în sufletul uman al lui Iisus, chipul său propriu, şi acesta, la rândul său, în trupul său, şi reciproc, sufletul lui Iisus se alipeşte, într-o vedere a iubirii, de Logosul, care vede şi iubeşte pe Tatăl. Sufletul omenesc al lui Iisus este deci mijlocitor între Logosul şi trupul. Mântuirea noastră este deci un răspuns afirmativ dat Logosului şi alipirea de Logosul Hristos pentru a ajunge la vederea lui Dumnezeu Tatăl[330]. Origen spune că „făcând un pogorământ, faţă de slăbiciunea celui care nu poate să privească strălucirea şi lumina dumnezeirii Sale, Iisus Se face trup, înfăţişându-se în formă corporală şi îngăduind celui care L-a primit sub această formă şi pe care Logosul îl înalţă tot mai mult, să poată contempla, ca să zic aşa, adevărata înfăţişare a Logosului"[331]. Modelul hristologic în care Iisus omul se uneşte cu Logosul dumnezeiesc incită să se pună întrebarea dacă, la Origen

---

[330] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 276-277; Origen, Contra Celsum, IV, 15, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 217.

[331] Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 241; Origenes, Contra Celsum, IV, 15, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 217.

„Dumnezeu-Omul" este mai mult decât o „unitate morală". Această suspiciune este întărită de faptul că, pentru a confirma această unitate, Origen nu încetează să invoce cuvântul Scripturii : „Cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El" (1 Cor. 6, 17), şi el prezintă această unitate ca arhetipică[332]. „Iar despre cei desăvârşiţi şi uniţi cu adevăratul Domn, care e Cuvântul, Înţelepciunea şi Adevărul însuşi, zice : „Cel care se alipeşte de Domnul este un singur duh cu El". Or, dacă „cel ce se alipeşte de Domnul este un singur duh cu El", atunci cine s-a unit cu Domnul mai mult sau măcar atât cât sufletul lui Iisus, încât Domnul este Însuşi Cuvântul, Înţelepciunea, Adevărul şi Dreptatea ? Iar dacă aşa stau lucrurile, atunci sufletul lui Iisus şi Dumnezeu Cuvântul „Cel mai întâi născut decât toată făptura" nu sunt doi, ci unul"[333]. Origen afirmă desigur că unitatea Fiului lui Dumnezeu cu firea omenească, pe care a asumat-o este de o profunzime care depăşeşte incomparabil unirea noastră cu Dumnezeu. De altfel, Sfânta Scriptură vorbeşte despre Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului „nu ca de doi, ci ca de unul". Iisus Omul nu este „un altul" decât Logosul, ei „nu sunt doi, ci o singură persoană „compusă". Aceasta nu este o unitate verbală, ci o unitate a persoanei. Totuşi, această unitate permite o anumită dezvoltare. Preamărirea constă în aceea că Iisus Omul „nu este altul decât Logosul, dar una cu El"[334].

---

[332] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, in „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 277-278.

[333] Origen, Scrieri alese, Partea a patra, Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 411; Origenes, Contra Celsum, VI, 47, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 216.

[334] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 278. „Noi zicem că această Raţiune (Logos) se roagă şi se uneşte cu sufletul lui Iisus, într-o unire mai intimă decât cu orice

Eforturile pentru a distinge divinul de uman în Logosul întrupat împiedică pe Origen să atribuie exact Fiului lui Dumnezeu ceea ce este al omului. Dar ar fi nedrept să se presupună că, pentru el, unitatea este aici o unitate morală, fără mai mult, căci după Origen, libertatea de consimţământ este la om persoana însăşi, ea este desigur în relaţia omului cu Dumnezeu. Mai târziu, se va gândi că natura umană există înainte de a acţiona, iar contemplaţia şi iubirea decurg deci din unirea ipostatică. Dar, pentru Origen, ele constituie nucleul esenţial şi punctul culminant al unităţii. Iisus Omul nu poate să fie pentru Origen decât Logosul[335].

Încercarea lui Origen de a defini persoana lui Iisus Hristos are meritul de a aminti încă odată locul esenţial, care revine sufletului uman în Întrupare, în gândire şi în iubire, şi deci în experienţa umană a lui Iisus. Cu privire la dezvoltarea hristologiei către anul 250, se constată un paradox alarmant. Punctul de plecare al tuturor reflecţiilor asupra lui Iisus Hristos era credinţa în faptul că mântuirea se realizează prin viaţa, moartea şi învierea lui Hristos, că existenţa Sa umană avea o importanţă dumnezeiască şi că

---

alt suflet, căci numai întru El putea să aibă loc, în mod deplin, participarea la Raţiunea însăşi, la Înţelepciunea însăşi, la Dreptatea însăşi"(Origenes, Contra Celsum, V, 39, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 242; Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 349). Origen afirmă totodată : „în cazul de faţă avem pe Însuşi Fiul lui Dumnezeu, pe Dumnezeu Cuvântul, care se zice Hristos. Dar nu-i acum timpul şi nici locul de a trata despre unirea firilor şi a elementelor care compun persoana lui Iisus cel întrupat"(Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus, Bucureşti, 1984, p. 91).

[335] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 278-279; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 64-65.

prin ea are loc întâlnirea omului cu Dumnezeu. Această credinţă s-a exprimat printr-o mărturisire în care se afirmă că acest Om este Fiul lui Dumnezeu. În mod progresiv s-a ajuns la o schimbare de perspectivă aşa radicală încât autenticitatea umană a vieţii pământeşti a lui Iisus Hristos să se găsească eclipsată de strălucirea dumnezeirii Sale[336]. După Sf. Irineu, nici un alt părinte sau scriitor bisericesc nu se interesează de activitatea umană a lui Iisus aşa cum a făcut Origen. Mai mult încă el o consideră unică sub aspectul său de unire liberă cu Logosul. La Tertulian, Sf. Clement Alexandrinul şi la alţi părinţi joacă încă un rol puterile pasive ale omului. La Sinodul VI ecumenic de la Constantinopol (681), Biserica va adopta un alt punct de vedere în documentele oficiale, dar atunci perspectiva va fi cu totul alta[337]. Un alt merit al lui Origen este de a fi văzut existenţa umană a lui Iisus ca Revelaţia lui Dumnezeu prin activitatea sa umană. Iisus este chipul Logosului, care este chipul Tatălui. Origen plecând de la convingerea că mântuirea omului constă în vederea lui Dumnezeu, are o concepţie unificată despre persoana Logosului întrupat. El este mijlocitorul acestei contemplări. Dar dincolo de aceasta se poate constata de asemenea o deplasare a conţinutului de la Revelaţia dumnezeiască. În Sfânta Scriptură este vorba despre Revelaţia pe care Dumnezeu, Mântuitorul nostru, o face El

---

[336] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 279; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 276-278.

[337] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 279; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 278-279.

însuşi. Dumnezeu se revelează adesea prin lucrările sale mântuitoare. După Origen, Dumnezeu se revelează în chipuri, adică în Logosul Său, în sufletul şi trupul lui Iisus. Aceste chipuri pot în mod uşor să ajungă să fie gândite într-un mod static. Origen previne acest pericol declarând că unirea cu modelul este esenţială chipului. Elevii lui Origen nu vor putea să înţeleagă această concepţie profundă şi ei vor percepe o ameninţare pentru unitatea persoanei. Când mai târziu vor fi aduse argumentele pentru a dovedi existenţa sufletului uman al lui Iisus, problema se va situa pe un cu totul alt teren. Sufletul se va considera ca parte integrantă a naturii umane, de fapt ca un dat static. Când deci, mai târziu, s-a definit voinţa umană a lui Iisus Hristos, sufletul s-a văzut ca o componentă a naturii umane mai degrabă decât principiul lucrărilor şi experienţelor autentic umane[338].

Cu toate că sistemul lui Origen este important pentru dezvoltarea învăţăturii răsăritene, acesta nu este totuşi numai elenism în haină creştină. Dacă creştinismul este puterea dominantă în tot acest complex de gândire, aceasta depinde mai ales de poziţia sa exclusivă, care se acordă aici persoanei lui Iisus Hristos şi operei Sale de mântuire. A fost cu totul natural ca teologia răsăriteană în secolele următoare să se opună diferitelor puncte de vedere din sistemul lui Origen, dar în ciuda tuturor părţilor componente străine învăţăturii creştine din acest sistem, acesta a putut totuşi pe teren elenist să învingă definitiv gnosticismul eretic[339].

---

[338] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 279-280; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 279-280.

[339] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 42; A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905, p. 138; A. Harnack,

Pe la anul 250, bazele reflecţiei şi controverselor hristologice ulterioare au fost stabilite. Totuşi, discuţiile se mişcau în mod principal în cadrul perspectivelor expuse până aici. Într-adevăr, aceste două secole scurse de la moartea lui Iisus Hristos au creat condiţiile posibilităţii unei predicări a semnificaţiei dumnezeieşti a Evangheliei în lumea elenistă, dar în acelaşi timp nenumărate aspecte ale acestui mesaj trec în planul secundar [340]. Pentru a face un rezumat foarte scurt, trebuie să se menţioneze următoarele puncte de vedere, care ar putea fi considerate ca rezultate definitive ale acestei prime dezvoltări a hristologiei. Iisus Hristos este o persoană dumnezeiască, care există înainte de Întruparea Sa şi înainte de creaţie. Adopţianismul, care nu vedea în Iisus Hristos nimic mai mult decât un om obişnuit în care Dumnezeu a locuit într-un mod însemnat, a dispărut practic din gândirea Bisericii atunci când acesta a fost reînviat pe scurt la Paul de Samosata. Dar atunci când s-a văzut înainte de toate în Iisus Hristos, Cuvântul atotputernic, creator şi mântuitor, strâns legat de actele prin care Dumnezeu s-a revelat, pe la anul 200 începe să se pună în prim plan relaţia intra-divină a Fiului cu Tatăl. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut cu adevărat Fiul Omului. Dochetismul a fost definitiv înfrânt. Naşterea şi moartea lui Iisus Hristos sunt considerate din ce în ce mai mult ca dovezi ale dumnezeirii şi umanităţii Sale[341]. În

---

Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 110; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 203-204.

[340] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 280.

[341] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 280-281; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben

general se spune că Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului sunt „Unul şi Acelaşi". Fiul lui Dumnezeu întrupat. Singur Origen, observă o anumită rezervă, pentru că, în această unitate, el vede doi termeni ca subiecte ale lucrării libere şi conştiente. În timp ce în secolul al II-lea se atribuia fără probleme lui Dumnezeu ceea ce, în Iisus Hristos, este al omului, Tertulian şi Origen încep să distingă două substanţe, adică două firi. Deci, ei tindeau să atribuie pasivitatea omului şi activitatea lui Dumnezeu. În jertfa lui Iisus Hristos, Logosul este marele arhiereu, omul jertfa. Pentru Origen, omul este de asemenea activ în măsura în care el se alipeşte de Logosul Hristos. Deci se constată pretutindeni o alunecare de la o concepţie mai dinamică la o concepţie mai statică. Rezultă că Revelaţia şi mântuirea au tendinţa să se despartă, deşi Origen face o tentativă de a menţine unitatea lor. Această tentativă arată că la baza acestei deplasări de sens se află concepţia greacă despre Dumnezeu şi om. Cercetarea gândirii greceşti viza pe Dumnezeu în Sine, omul în sine şi predica creştină nu putea să se limiteze la viziunea biblică, care considera pe Dumnezeu şi omul în mod unic în dialogul unei alianţe[342].

Teologia alexandrină, examinată prin învăţăturile creştine primare, precum şi comparată cu dezvoltarea doctrinară din secolul al II-lea, indică din toate punctele de vedere un progres, dar în foarte puţine articole o dezvoltare actuală. Scriitorii alexandrini au dat literaturii creştine, în formă ca şi în metoda ştiinţifică, o poziţie de rang egal cu cealaltă literatură a epocii şi au prescris pentru viitor metoda declaraţiilor teologice. Ei au fost

---

der Kirche. Band I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 280.

[342] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 281.

primii dogmatişti. Dar ei nu au cunoscut un alt drum al împlinirii sarcinii lor decât prin remodelarea elementelor permanente ale învăţăturii Bisericii în armonie cu o filozofie religioasă a caracterului grec. Ceea ce apologeţii au fost nevoiţi să facă, teologii alexandrini au căutat să împlinească. În filozofia lor elementele Tradiţiei creştine sunt unite într-un mod uimitor cu idei şi probleme ale lumii păgâne. Este uşor să se arate caracterul şovăitor al mişcării şi natura ilogică a prezentării. Elementele tradiţionale sunt păstrate în masă, iar la Origen în detaliu. Dar cu privire la acestea, nimic nu a fost mai necesar decât o simplă încuviinţare, care este atitudinea proprie faţă de dogme şi faţă de lege. Dincolo de aceasta se situează cunoaşterea şi înţelegerea învăţăturii încadrate filozofic[343].

Importanţa acestei teologii pentru timpurile de mai târziu constă în faptul că ea a păstrat învăţăturile tradiţionale ale Bisericii într-o formă care a imprimat-o generaţiei lor proprii (Treimea, dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos, formula soteriologică, Botezul şi efectele lui, elemente din însuşirea învăţăturii creştine, învierea). In hristologie, concluziile au fost descrise din punct de vedere ortodox, care au fost deducţii logice originale (compară Origen). Pe de altă parte, nu puţin material străin a fost răspândit ca creştin şi elemente străine din epoca precedentă au avut importanţă pentru cele mai extreme concluzii (definirea lui Dumnezeu, concepţia despre credinţă, moralism şi ascetism în viaţa creştină, limitarea operei de mântuire la învăţătură şi exemplu, definiţii ale păcatului şi voinţei

---

[343] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 160; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 118-119.

libere). Dar exact în acest mod această teologie care a succedat a dat lovitura de moarte gnosticismului. Indiferent cât de importantă a fost mai târziu, ea s-a ocupat în privința aceasta cu credința Bisericii[344].

O privire generală a dezvoltării istorice astfel trasată duce la convingerea că creștinismul Părinților apostolici a fost acela care a caracterizat Biserica din secolul al II-lea. Pretutindeni, noi notăm o conștiință a condiției pierdute prin păcat și convingerea că omul poate fi mântuit numai prin har, prin Hristos, prin Sfintele Taine ale Bisericii. De asemenea, există pretutindeni un efort zelos pentru a ține puternic la ideile creștinismului primar și nu se cedează dușmanului nici o iotă din Sfânta Tradiție. Acestea toate împreună cu încercările inițiale ale unei interpretări exacte a acestor adevăruri creștine, constituie semnificația teologiei care se dezvoltă în perioada prezentă[345].

V. Erezii antitrinitare și învățături creștine din secolul al III-lea.

A. Monarhianismul.

1. Poziția monarhianismului în Istoria Dogmelor. Deși Hristologia începând din timpul apologeților a fost apărată de cei mai reprezentativi Părinți ai Bisericii, ea nu a devenit totuși o parte integrantă a învățăturii Bisericii, pentru că răspunsul la problema modului cum dumnezeirea lui Hristos se prezintă în relația cu Dumnezeu Tatăl, nu a dobândit încă o recunoaștere generală. Aceasta reiese din așa zisele controverse

---

[344] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 160-161; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 119.

[345] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 161; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 119-120.

monarhiene, care au tulburat Biserica din ultimele decenii ale secolului al II-lea timp de aproape un secol în continuare şi care mai întâi în secolul al IV-lea, s-au terminat prin victoria definitivă a hristologiei. Această opoziţie faţă de hristologie, care de asemenea a fost o mişcare de reacţie în încercarea de a sesiza noţiunile creştine mai vechi, a avut diferite cauze[346].

În timpul ultimei părţi a secolului al II-lea, s-au prezentat două direcţii speciale care în mod obişnuit se desemnează rezumativ prin noţiunea de monarhianism. Ele au provocat dispute dificile în Biserică şi au fost respinse în final ca eretice. Aceste dispute, care au continuat în timpul unei mari părţi din secolul al III-lea, înseamnă o articulaţie puternică în dezvoltarea Istoriei Dogmelor. Ele constituie cauza formulării învăţăturii Bisericii despre Sfânta Treime. Concepţiile care se resping aici sunt prototipuri pentru direcţii speciale asemănătoare şi erezii de-a lungul timpurilor. În acest context se formează de exemplu concepţia unitariană, care apoi revine în Istoria Teologiei ca o formulare raţională a creştinismului[347]. Noţiunea de „monarchia", care a dat ambelor direcţii numele lor, apare printre altele la Tertulian şi înseamnă în acest context unitatea lui Dumnezeu. Monarhianismul neagă deci noţiunea de Treime, pe care acesta o consideră în contradicţie cu credinţa într-un singur Dumnezeu. Se respinge prezentarea despre „iconomie" conform căreia Dumnezeu, care desigur este unul, s-a revelat într-un astfel de mod că El s-a manifestat ca Fiul şi ca Sfântul Duh[348]. Monarhianismul

---

[346] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 42.
[347] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 51.
[348] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 51; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 43.

are deci o idee fundamentală comună şi o presupunere comună : dificultatea de a uni credinţa într-un Dumnezeu cu credinţa creştină în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Acesta nu se mulţumeşte cu soluţia învăţăturii despre Logos, nici cu învăţătura despre cele trei persoane dumnezeieşti sau cu noţiunea de iconomie, ci caută alte căi pentru a rezolva problema, prin care în acelaşi timp distruge trăsăturile esenţiale ale credinţei creştine şi ajunge la o concepţie raţionalistă sau docheta[349]. Numele de monarhianism este într-un fel o denumire artificială. Acesta nu are în vedere o direcţie unitară, ci indică numai o trăsătură care este comună pentru cele două curente marcante. De altfel, acestea sunt diametral opuse. O formă a monarhianismului se numeşte dinamism sau cu un alt termen adopţianism, cealaltă se numeşte modalism[350].

---

[349] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 52; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 43.

[350] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 52; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 43. Monarhianismul dinamic îşi are originea de la Teodot, care a venit din Bizanţ la Roma şi a întemeiat o şcoală în anul 190. Mult mai târziu, în anii 230, Artemon fost un susţinător important al acestei direcţii. Teodot a văzut în Iisus un om dotat cu puteri dumnezeieşti la botez şi nu a acceptat ca denumirea de Dumnezeu să se adauge Lui. O parte dintre adepţii lui au vrut totuşi să-l denumească Dumnezeu pe Hristos cel înviat. Învăţătura despre Logos lipseşte. Această direcţie a fost combătută şi respinsă ca „ebionită" (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 43; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 52). Totuşi, acest fel de monarhianism a fost reprezentat într-o formă nouă de Paul de Samosata, episcop în Antiohia în jurul anului 260. Paul de Samosata s-a referit la conceptul de Logos, dar l-a înţeles într-un alt sens. Logosul nu trebuie să fie gândit ca persoană independentă. Acesta este o putere dumnezeiască, care se află în aceeaşi relaţie cu Dumnezeu ca raţiunea umană cu omul. Înţelepciunea lui Dumnezeu şi-a făcut locuinţă în El, dar într-un mod mult mai puternic decât în ceilalţi oameni. Unitatea dintre firea dumnezeiască şi firea omenească trebuie

să se înţeleagă ca o unitate în voinţă. Sălăşluindu-se Duhul lui Dumnezeu în El, Iisus este de o voinţă cu Tatăl. Din această cauză, Paul de Samosata nu are nimic împotrivă să se vorbească despre Hristos ca Dumnezeu. Paul de Samosata este prototipul unei serii întregi de concepţii nereale pentru hristologia nestoriană, unitariană şi raţionalistă. Trei sinoade, care s-au ţinut în Antiohia în legătura cu doctrina lui, ultimul din ele la anul 269, l-au condamnat ca eretic (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p.43-44; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 53). A doua direcţie monarhianistă, direcţia modalistă, a apărut în Asia Mică, dar a fost transmisă de Noeţiu şi ucenicii săi la Roma. Acolo trăia de asemenea Praxean, reprezentantul modalismului, împotriva căruia a scris Tertulian. La Roma a venit de asemenea Sabelie, reprezentantul direcţiei, care preda acolo în jurul anului 215. Teologia lui Noeţiu este considerată ca o opoziţie faţă de învăţătura despre Treimea iconomică, precum şi împotriva hristologiei şi tendinţelor subordinaţianiste care existau acolo. Noeţiu vrea să accentueze unitatea lui Dumnezeu. Tatăl şi Fiul nu sunt numai de o fiinţă, ci acelaşi Dumnezeu sub diferite nume şi chipuri. Deosebirea dintre cele trei persoane dumnezeieşti se anulează, dar conform lui Noeţiu s-ar putea la fel de bine să se spună, că Tatăl a suferit, după cum Hristos a pătimit. Praxean a atenuat într-o anumită măsură aceste moduri de exprimare. El a spus că Tatăl a pătimit cu Fiul, dar de asemenea punctul lui de vedere a fost respins. Tertulian a dat acestuia numele de „patripasianism"(B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 53-54; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 44-45). Opoziţia faţă de modalism a devenit şi mai puternică atunci când acesta a primit formularea sa finală prin Sabelie, care de asemenea a venit din Răsărit la Roma şi a activat acolo din jurul anului 215. Sub impresia unei opoziţii crescânde faţă de Sabelie, Calixt (218-223) a căutat într-una din formulele aduse de el să facă un acord valabil, dar când acesta nu a reuşit, el s-a separat de Sabelie, care a fost excomunicat la Roma. Sabelie a adăugat de asemenea pe Sfântul Duh în schema modalistă. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt trei moduri de reprezentare (modi, de aici numele de modalism) ale singurului Dumnezeu. În rolul Tatălui, Dumnezeu lucrează ca creator şi dătător de legi, în rolul Fiului ca mântuitor de la Întruparea Sa până la Înălţarea la cer, apoi Dumnezeu lucrează în rolul acestuia ca Duhul. Totuşi se pare că Sabelie a ales să susţină o activitate a Tatălui de asemenea sub modurile de revelare ale Fiului şi Duhului Sfânt şi prin aceasta să evite dificultatea că locul

2. Punctul de vedere al Bisericii. În mod deosebit au fost următoarele puncte de învăţătură ale Bisericii, care au fost îndreptate împotriva monarhianismului şi au reprezentat o delimitare faţă de acesta : învăţătura despre deofiinţimea Fiului cu Tatăl (împotriva dinamismului), învăţătura despre cele trei persoane dumnezeieşti (împotriva modalismului) şi învăţătura despre naşterea veşnică a Fiului (împotriva ambelor). Dinamismul neagă dumnezeirea lui Hristos sau interpretează dumnezeirea lui ca o putere, care s-a comunicat lui Iisus Omul. În teologia alexandrină, dar de asemenea la Tertulian, dumnezeirea lui Hristos se prezintă ca deofiinţimea Lui cu Tatăl. Conform lui Clement Alexandrinul şi Origen, Logosul emană din dumnezeire şi de aceea este de o fiinţă cu Tatăl. După Tertulian, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt de o fiinţă. Modalismul anulează deosebirea dintre persoane şi identifică pe Fiul cu Tatăl şi pe Duhul Sfânt cu Fiul şi cu Tatăl. Pe fundamentul învăţăturii despre Logos, Tertulian formulează învăţătura despre cele trei persoane

---

Tatălui ar sta gol în timpul Fiului şi al Duhului Sfânt (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p.45; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 54). Monarhianismul modalist a vrut să întoarcă privirea de la Logosul preexistent la viaţa pământească a lui Hristos şi să accentueze unitatea vieţii Lui cu Dumnezeu. Prin aceasta se intenţiona să se prezinte o hristologie mai simplă decât învăţătura despre Logos. Când s-a căutat o legătură cu afirmaţia „Eu şi Tatăl una suntem" din Evanghelia de la Ioan, această unitate s-a înţeles ca o identitate metafizică a persoanei şi prin aceasta s-au dezvoltat dificultăţi teoretice enorme. În acelaşi timp a devenit imposibil să se stabilească umanitatea adevărată a lui Hristos (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 45; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 54-55).

dumnezeieşti, care nu sunt numai moduri de manifestare, ci trei ipostase independente[351].

Ambele forme ale monarhianismului reformulează învăţătura despre Hristos în direcţia raţionalistă. Într-un caz Hristos este numai om, în celălalt caz El este numai un mod de manifestare a lui Dumnezeu. Prin aceste concepţii se neagă învăţătura despre preexistenţa Fiului. Fiul nu există ca independent decât la manifestarea lui Hristos. În timp ce teologia subordinaţianistă consideră că Logosul preexistă în fiinţa lui Dumnezeu ca „Raţiunea" lui Dumnezeu, Origen formulează învăţătura despre naşterea veşnică a Fiului. Fiul se naşte din veci din Tatăl şi a fost ca Fiu, ca ipostas independent înainte de timp. Printre cei care au combătut monarhianismul şi au formulat învăţătura Bisericii în mod detaliat la sfârşitul secolului al III-lea se remarcă Novaţian şi Metodiu de Olimp[352].

B. Hristologia în timpul celei de a doua părţi a secolului al III-lea. După ce modalismul prin excomunicarea lui Sabelie a pierdut puterea sa la Roma, acesta a dat totuşi motiv apărătorilor hristologiei pentru a continua polemica. În timp celei de a doua părţi a secolului al III-lea nu s-a ajuns încă la vreo unitate privind fixarea formulelor hristologice. Pe de o parte, au apărut adesea noţiuni subordinaţianiste despre relaţia lui Hristos cu Tatăl, pe de altă parte, a început tot mai mult să se sprijine pe faptul că se pune în legătură veşnicia Fiului şi deofiinţimea Lui cu Tatăl. Starea aceasta se scoate în evidenţă prin trei fenomene caracteristice : hristologia lui Novaţian, controversa privind pe Dionisie din Alexandria şi

---

[351] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 55.
[352] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 55-56.

origenismul elevat, care a fost reprezentat de Metodiu de Olimp[353].

Novaţian, care în jurul anului 250 era preot la Roma, în scrierea sa „Despre Treime"(De Trinitate), în care el stabileşte regula de credinţă, se menţine în mod esenţial în cadrul ideilor şi formulelor lui Tertulian. Tendinţa este să combată ambele tipuri principale ale monarhianismului şi în acelaşi timp să expună hristologia în aşa fel ca modalismul să fie lipsit de temeiul obiecţiilor. Pe de o parte, se ţine cu fermitate dumnezeirea lui Hristos şi deofiinţimea Logosului-Fiului cu Tatăl şi pe de altă parte se susţine deosebirea lui Hristos de Tatăl şi umanitatea lui adevărată[354]. Cu o mai mare prudenţă decât Tertulian, Novaţian nu face nici o afirmaţie despre timpul naşterii Fiului din Tatăl. După ce a fost ca putere dumnezeiască în Dumnezeu, El se naşte ca existenţă independentă, „când Tatăl Însuşi a voit aceasta", dar nu ca vreun Dumnezeu alături de Dumnezeu, ci ca Fiul, care împlineşte lucrările lui Dumnezeu şi apoi se reîntoarce la Dumnezeu. Novaţian prezintă un puternic interes monoteist. În problema relaţiei Logosului cu umanitatea lui Hristos, Novaţian, pe de o parte, apără adevărul că o unitate adevărată a avut loc, dar pe de altă parte, el poate să deosebească între Fiul lui Dumnezeu şi Iisus Omul. Prin Novaţian, hristologia apuseană întemeiată pe Tertulian a descoperit formule, cu ajutorul cărora a putut să găsească calea dintre cele două extremităţi monarhianiste opuse. Dificultăţile care au stat în spatele acestor formule ar fi în continuare reale[355].

După Novaţian, Hristos este a doua persoană a Treimii, Fiul lui Dumnezeu, preexistent şi manifestându-se El

---

[353] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 45.

[354] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 45-46; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 56.

[355] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 46.

însuşi deja în Vechiul Legământ, una cu Tatăl prin comuniunea fiinţei (communio substantiae). El a luat firea Sa umană trupească din Fecioara Maria. Monarhianismul este respins energic. El pune un mare accent pe faptul că Hristos nu este Tatăl, totuşi nici un om simplu. El este Fiul lui Dumnezeu, care s-a unit cu firea omenească. Firea umană constituie umanitatea Sa. În acest punct, el rămâne la poziţiile lui Irineu şi Tertulian[356].

Episcopul Dionisie al Alexandriei (+ 264), s-a opus colegilor lui din Libia înclinaţi spre sabelianism. Prin aceasta el s-a asociat părţii subordinaţianiste din hristologia lui Origen şi a mers mai departe în această direcţie. „Naşterea veşnică" a Fiului este contestată. Fiul ar fi opera creată a Tatălui cu ipostas independent în relaţie cu fiinţa Tatălui. Alexandrinii au găsit acest punct de vedere îngrijorător şi au acuzat pe episcopul lor în faţa Episcopului Dionisie al Romei. Acesta, care l-a condamnat în acest scop s-a sprijinit pe regula de credinţă, pe Tertulian şi Novaţian şi a vrut să menţină o cale de mijloc între opozanţi, în aşa fel că el a accentuat desigur independenţa Fiului, dar totodată şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl s-a exprimat în mod clar. Unitatea dumnezeirii s-a subliniat puternic. Fiul nu este creat de Tatăl, ci născut din Tatăl[357]. Afirmaţia lui Origen despre naşterea veşnică a Fiului a fost evitată, precum şi speculaţiile detaliate. Dionisie al Alexandriei a fost revocat în aşa fel că acuzaţiile au fost declarate că depind de neînţelegere. El nu a atacat nici deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi nici

---

[356] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 169-170; Idem, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 128-129; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 123.

[357] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 46.

veşnicia Logosului. Controversa arată că formulele despre naşterea Fiului din Tatăl şi deofiinţimea Lui cu Tatăl erau în curs de se fixa şi a dobândi recunoaştere[358].

Situaţia izvoarelor Istoriei Teologiei dintre aproximativ 250 şi 320 este insuficientă, pentru că imaginea totală a dezvoltării lipseşte. Informaţiile fragmentare ne permit să cunoaştem că învăţătura lui Origen despre persoanele trinitare a găsit pe de o parte mulţi adepţi în Răsărit şi pe de altă parte adversari deosebiţi. Două conflicte sunt văzute adesea ca preludiu la controversa ariană : controversa privind învăţătura lui Dionisie din Alexandria aproximativ 258-260 şi depunerea episcopului Antiohiei Paul de Samosata 264-268. Ambele puncte de plecare se referă la învăţătura despre ipostase şi despre noţiunea de „homoousios", de o fiinţă, care după 325 a jucat un rol central în controversa trinitară (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 22). F. Loofs a analizat în mod aprofundat concepţia lui Paul de Samosata şi a reliefat rolul acestuia din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor (F. Loofs, Paul von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte, Leipzig, 1924). Ceea ce se desemnează în literatură ca „disputa celor doi Dionisie", nu a fost astfel, ci a fost un conflict izbucnit în jurul anului 258 al episcopului alexandrin Dionisie cu monarhianismul sabelian din Libia privind învăţătura despre ipostase, în care după anul 260 a fost implicat episcopul de Roma, Dionisie. În timp ce alexandrinii accentuau unitatea Tatălui şi a Fiului în sensul subordinaţianismului tradiţional al învăţăturii despre Logos, episcopul de Roma scotea în evidenţă unitatea Treimii şi expunerea despre cele trei ipostase (înţelese ca trei substanţe) ca triteismul

---

[358] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 46.

(Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 22).

Metodiu de Olimp (+311) şi mulţi alţii ca el au arătat că la sfârşitul secolului al III-lea existau multe idei hristologice nuanţate şi nedefinite. Metodiu este influenţat de Origen, dar el vrea să-i acorde ajutorul Tradiţiei bisericeşti reprezentată de Sf. Irineu şi Sf. Ipolit. Origen este corectat în aşa fel că printre altele învăţăturile lui despre creaţia veşnică, preexistenţa sufletelor şi restabilirea tuturor sunt eliminate. Metodiu susţine de asemenea învierea trupurilor[359]. În privinţa hristologiei, Metodiu de Olimp se remarcă prin formule nehotărâte. Ca şi Origen, el vorbeşte despre Fiul lui Dumnezeu din veci şi despre o Treime veşnică. El accentuează puternic dumnezeirea Logosului, dar vorbeşte în acelaşi timp despre poziţia subordonată a Fiului faţă de Tatăl. Tot accentul cade pe Întruparea Logosului. După cum spune Metodiu de Olimp, Logosul a locuit în omul Iisus. Relaţia dintre firea dumnezeiască şi firea omenească în Hristos se descrie ca „o amestecare". Prin Întruparea lui Hristos, fiinţa omului întinată de păcat se restaurează, din muritoare se transformă în nemuritoare. Această restaurare are loc numai pentru oamenii, în care Hristos se naşte prin Botez şi în care El se sălăşluieşte prin Duhul Sfânt[360].

Totuşi, o privire trebuie acordată hristologiei lui Metodiu de Olimp. Hristos este Fiul lui Dumnezeu „prin care toate lucrurile s-au făcut", deoarece El este mâna Tatălui şi stă alături de Tatăl şi de Sfântul Duh, cuprinde în El însuşi cunoaşterea Tatălui şi a Fiului şi pe care credincioşii îl primesc. El este Cuvântul „dinainte de timp", preexistând deja dinaintea lumii, Fiul Unul născut,

---

[359] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 46-47.
[360] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 47.

care este cu toate acestea, „începutul după începutul neînceput al Lui propriu”[361]. Conform voinței Tatălui, El și-a asumat cu adevărat trupul „nepătimitor”, totuși „mult pătimitor” și a murit cu adevărat. Pentru aceasta Hristos este om adevărat plin de dumnezeirea adevărată și Dumnezeu adevărat întrupat. Logosul sălășluiește în Adam ca și în Hristos, dar este același Hristos și El este unul. Această hristologie imperfectă cum este ea, reprezintă credința obișnuită a epocii: Fiul lui Dumnezeu dinainte de timp, conceput într-un mod subordinaționist, s-a făcut om adevărat. Aici sunt idei nedefinite, care nu izbutesc considerabil să ajungă la poziția lui Atanasie și deci a lui Origen. Dar a fost necesară numai o ocazie concretă, după cum arată controversa celor doi Dionisie, pentru a face o formulare mai definită și mai fixă[362].

C. Noțiunea de Biserică la Sfântul Ciprian. În Apus au existat într-o mare măsură alte interese decât în Răsărit. Speculația teologică nu a fost punctul puternic al ierarhiei apusene. Dar, dacă în dezbaterile hristologice Apusul s-a mulțumit cu formule, care respingeau ceea ce s-a considerat ca erezie, în schimb a fost foarte preocupat de problemele privind Biserica. În timpul secolului al III-lea, noțiunea de Biserică a dobândit în Apus o formulare mai solidă decât înainte. În epoca dinainte reflecția s-a referit la grija privind Tradiția apostolică adevărată și neîntreruptă, care a motivat poziția episcopatului și a pus fundamentul pentru o stare organizată a Bisericii. Dar în

---

[361] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 173-174; Idem, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 132.

[362] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 174; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 132-133.

acest timp alţi factori intră în prim plan, mai întâi de toate funcţiile sacramentale, care sunt condiţionate de dezvoltarea noţiunii de Biserică şi care dau stabilitate noţiunii de Biserică, instituţia mântuirii reprezentată de ierarhie. Cel mai de seamă reprezentant, care formulează noţiunea de Biserică în Apus este Sfântul Ciprian (+258), episcopul Cartaginei[363]. Învăţătura despre Biserică, pe care Sfântul Ciprian a apărat-o în disputele teologice a fost expusă în lucrarea sa deosebit de importantă „De unitate ecclesiae catholicae", care are o mare însemnătate pentru dezvoltarea Istoriei Dogmelor în continuare. Conţinutul acesteia se grupează în jurul a trei idei principale : Biserica universală este o instituţie a mântuirii necesară pentru sfinţire. „Cel care nu are Biserica drept mamă nu poate să nu aibă pe Dumnezeu ca tată". „Cel care nu este creştin nu aparţine Bisericii lui Hristos"[364]. Biserica instituţie a mântuirii se întemeiază pe episcopat. Episcopii conform textului de la Matei 16 au fost puşi în funcţiile lor de Hristos ca succesori ai Apostolilor, aşa că cel care nu este cu episcopul nu este nicidecum în Biserică. După Sfântul Ciprian, episcopii sunt purtătorii spirituali ai Sfântului Duh. Deciziile şi hotărârile lor sunt considerate ca întemeindu-se pe inspiraţia Duhului Sfânt. Unitatea

---

[363] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 47-48; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 89. Izvoare : Sf. Ciprian, Despre unitatea Bisericii ecumenice, în „Apologeţi de limbă latină", PSB 3, Bucureşti, 1981, p. 434-453. Lucrări speciale : Adolf von Harnack, Cyprian als Enthusiast, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschasft und die Kunde der alten Kirche", 3(1902), p. 177-191; A. Alés, La Théologie de Saint Cyprian, Paris, 1922; L. Bayard, Tertulien et St. Cyprien, Paris, 1930.

[364] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 50; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p.204;

Bisericii depinde de unitatea episcopatului. Episcopii formează un sinod, care constituie cea mai înaltă unitate a Bisericii. „Episcopatul este unul", dar tendinţele, care deja mai înainte s-au remarcat pentru a susţine suveranitatea episcopatului roman, reprezintă la Sf. Ciprian un punct de vedere pronunţat. El vrea să recunoască Biserica Romei ca Biserică primă, dar aceasta nu înseamnă vreun primat al episcopului roman[365]. În acest punct de vedere Sf. Ciprian a intrat în conflict cu episcopul roman Ştefan (254-257), care a prezentat în mod expres dorinţa sa de a avea primat bisericesc. Când Ştefan prin aceasta a căutat să se sprijine pe cuvintele Domnului către Ap. Petru din Matei 16, Sf. Ciprian a adus dimpotrivă textul din Galateni 2, ca dovadă că nici un apostol nu a avut superioritate asupra celorlalţi. Într-o dispută cu Ştefan despre necesitatea de a boteza din nou pe ereticii, care s-au reîntors la Biserică, ceea ce Sf. Ciprian în contrazicere cu Ştefan a considerat necesar, Sf. Ciprian a încercat ca în mod practic să susţină drepturile episcopatului faţă de Roma. Dezvoltarea următoare din cadrul Bisericii apusene a corectat desigur teoriile Sf. Ciprian în problema poziţiei episcopului de Roma, dar în mare măsură Sf. Ciprian prin scrierea sa „Despre unitatea Bisericii universale" a pus un fundament solid pentru teoria Bisericii romane de mai târziu[366].

Învăţătura Sf. Ciprian despre Biserică accentuează următoarele idei fundamentale, care sunt expuse aici rezumativ. Succesorii apostolilor sunt episcopii, care la fel ca şi apostolii, sunt aleşi de Domnul şi învestiţi în funcţiile lor drept conducători. Episcopul, conform Sf. Ciprian, este

---

[365] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 50; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 208-209;

[366] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 50-51; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 90-91.

un succesor al apostolatului istoric și de aceea învățător legitim al Tradiției apostolice[367]. Episcopii constituie Sinodul episcopilor. Sinoadele dezvoltă această concepție. În sinoade episcopii au reprezentat în mod deosebit unitatea Bisericii, pe care Sf. Ciprian a formulat-o teoretic. Pe unitatea lor se sprijină unitatea Bisericii. Unitatea episcopatului se sprijină pe instituirea dumnezeiască şi înzestrarea pe care episcopii o au în comun ca succesori ai apostolilor şi îşi găseşte expresia în acelaşi sens în sinoadele lor adunate şi în recunoaşterea reciprocă[368]. În realitate toți episcopii, considerați din punct de vedere dogmatic, stau pe aceeaşi treaptă, şi de aceea Sf. Ciprian a susținut, în opoziție cu episcopul Ştefan al Romei, dreptul său de opinie independentă şi în mod categoric a respins apelul scrisorii acestuia pentru primatul lui. Legătura care ține Biserica este astfel episcopatul[369]. Astfel, concepția Sf. Ciprian despre Biserică a fost folosită ca o armă împotriva lui. Sf. Ciprian a ținut în această controversă aparent o poziție mai logică. Dar instinctul Romei a fost ascuțit. Prin urmare, practica mai liberală a Romei în mod aparent a predominat[370].

---

[367] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 180, 181; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 139.

[368] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 182; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 140-141.

[369] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 183; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 141.

[370] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 184; R.

Astfel, noi asistăm la o transformare foarte importantă în concepţia generală despre Biserică. Prin termenul „Biserică” nu s-a mai înţeles poporul sfânt al lui Dumnezeu care crede în Iisus Hristos, ci o grupare de oameni care aparţin episcopatului. Ei ascultă episcopatul, nu numai pentru că el apară adevărul propovăduit de apostoli, ci pentru că episcopii au fost înzestraţi şi instituiţi de Dumnezeu pentru a fi conducători ai comunităţilor, conducându-le în numele lui Dumnezeu şi prin autoritate dumnezeiască. Această supunere faţă de episcopat este trăsătura esenţială a Bisericii, pentru că ea constituie unitatea ei. Numai cel care ascultă de episcop aparţine Bisericii şi este în legătură cu Dumnezeu şi mântuirea. Ideile Sf. Irineu trebuie să primească acum o nouă interpretare şi să fie puse în armonie cu această nouă concepţie. Sfinţenia Bisericii este din ce în ce mai mult asociată distinct cu Tainele. Definiţia evanghelică a Bisericii a fost înlocuită de cea catolică. Biserica nu mai este în mod esenţial adunarea credincioşilor şi sfinţilor, nici un obiect al credinţei, ci un trup vizibil, stăpânit de „legea bisericească” autorizată în mod divin. Totuşi, sunt multe într-o stare neterminată, dar fundamentul a fost pus[371].

VI. Istoria Dogmei Sfintei Treimi[372].

Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 142.

[371] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 184-185; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 142-143.

[372] Izvoare : Charles Joseph Hefele, H. Leclercq, Histoire des Conciles, Tome I/2, Paris, 1907, p. 528-620; H. G. Opitz, Athanasius Werke, III, 1, Berlin, Leipzig, 1934; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Auflage, Regensburg, 1971. Lucrări speciale : A. Harnack, Précis de l'Histoire

A. Învăţătura despre deofiinţimea Fiului cu Dumnezeu Tatăl.

1. Sf. Atanasie cel Mare (circa 295-373) şi lupta împotriva ereziei ariene. În cercetare ca şi în manualele de Istoria Dogmelor, marea controversă despre dumnezeirea adevărată a lui Hristos şi a Sfântului Duh, care a zguduit Biserica în secolul al IV-lea, a primit permanent o deosebită atenţie. Ea aparţine cunoaşterii Istoriei bisericeşti, deoarece ea a explicat criza, pentru că identitatea religioasă a creştinismului s-a bazat pe interpretarea teologică a Persoanei lui Iisus Hristos. Învăţăturile corespunzătoare nu au fost nici o speculaţie abstractă, ci s-au referit la existenţa creştină, dar accentuează în mod deosebit aceste elemente din perspectivă istoriei mântuirii, soteriologică sau cosmologică. De aceea deosebirile de învăţătură şi controversele doctrinare din secolul I şi în mod complet de la începutul secolului al III-lea joacă un rol esenţial pentru

---

des Dogmes, Paris, 1893, p. 176-207; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S., 1906, p.233-261; A. Alés, Le dogme de Nicée, Paris, 1926; J. Lebreton, Histoire de Dogme de la Trinité, des origines au Concile de Nicée. Vol. I. De Saint Clément a Saint Irenée, Paris, 1928; Serghie Bejan, Dogma Sfintei Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930; I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Concilies oecumniques. I. Publiée sous la direction de Gervais Dumeige, S.J., Paris, 1963; L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut". 5. Dieu et la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 211-300; Pr. Prof. D. Stăniloae, Fiinţa şi ipostasurile în Sfânta Treime după Sf. Vasile cel Mare, în „Ortodoxia", XXXI(1970), nr.1, p. 53-74; Vl. Lossky, Purcederea Sfântului Duh în învăţătura despre Sfânta Treime, în „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1973, nr. 9, recenzie în „Glasul Bisericii", 1975, nr.1-2, p. 209-214; Pr. Prof. I. Bria, Dogma Sfintei Treimi, în „Studii Teologice", XLIII(1991), nr. 3, p. 3-48; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 201-243.

Biserică. Ele au culminat cu marele conflict din secolul al IV-lea şi au primit prin condiţiile schimbate o nouă calitate (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 25, 33). Prin relaţia cu statul conflictele bisericeşti interne au câştigat o nouă însemnătate, deoarece unitatea Bisericii a fost importantă pentru stabilitatea internă a imperiului şi de aceea împăratul a fost interesat de o unitate a învăţăturii fixate dogmatic. Dogmele formulate acum se deosebesc de hotărârile doctrinare dinainte şi fixarea învăţăturii mai timpurii prin cadrul referirii lor. Din această cauză conflictul teologic a stat într-un context fundamental cu situaţia lumii schimbate. Creştinismul a fost după 324 recunoscut ca singura religie adevărată şi această pretenţie de absolut a depins de rezolvarea problemei adevărului prin învăţătura despre Dumnezeu. Apoi monoteismul a primit importanţă, dar el a strălucit prin referirea la învăţătura despre Dumnezeu fundamentată pe Iisus Hristos ca mijlocitor al Revelaţiei, creaţiei şi mântuirii, după cum au arătat deja controversele bisericeşti interne din secolul al III-lea. Pericolul unui nou politeism a putut fi evitat numai printr-o reflecţie metafizică-ontologică, prin care fiinţa lui Dumnezeu s-a pus în legătură cu lucrarea sa în istorie. Această necesitate a unei solicitări productive a filozofiei timpului a fost realizată de Origen consecvent, dar problematic. Explicarea ontologică a învăţăturii despre Dumnezeu ca învăţătura despre Treime a fost sarcina, căreia teologia secolului al IV-lea a trebuit să i se consacre. În dogmele formulate în 325 şi 381, consecinţa a implicat o nouă ontologie, o metafizică creştină specifică (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band. 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 26-27).

Problema monarhianismului a revenit într-o formă mai critică în controversele bisericeşti din secolul al IV-lea, în care arianismul a fost combătut şi Dogma Sfintei Treimi a fost formulată de Sinoadele ecumenice de la Niceea (325) şi Constantinopol (381). De asemenea există o legătură pur istorică între Arie, ereticul cel mai combătut din secolul al IV-lea şi monarhianismul dinamic. Arie (circa 260-336) care era preot în Alexandria la 310, a fost ucenic al lui Lucian de Antiohia şi acesta la rândul său a fost ucenic al lui Paul de Samosata[373]. Arie, ca şi monarhianismul, a plecat de la un concept filozofic despre Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi gândit să comunice

---

[373] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 56; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 53; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 182-183; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 162-163. Concepţiile teologice ale lui Arie le cunoaştem atât din epistolele lui Alexandru, cât şi din epistola lui Arie pe numele lui Alexandru (Silvestru Ep. de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, Bucureşti, 1899, p. 403-404). Arie expune aceleaşi idei din aceste epistole într-o formă mai precisă şi mai categorică în lucrarea „Thalia". Astfel, toată concepţia lui Arie cu privire la dogma Sfintei Treimi se poate reduce la următoarele puncte principale : există numai unul Dumnezeu fără de început şi nenăscut; Fiul, ca Cel născut din Tatăl, nu este fără de început, ci născut în timp ca mijlocitor între Dumnezeu şi lume şi n-a existat mai înainte de naştere; fiinţa lui Dumnezeu este spirituală, simplă şi neschimbabilă şi deci naşterea Fiului nu poate fi concepută ca naştere din fiinţa Tatălui, ci din nefiinţă, şi actul, prin care Fiul a luat fiinţă, nu este naştere în sensul adevărat al cuvântului sau emanare din fiinţa dumnezeiască, ci este creaţie din nimic, din neexistenţă; deci Fiul lui Dumnezeu este prima şi cea mai perfectă creatură dumnezeiască, prin care Dumnezeu a zidit lumea; ca creatură Logosul nu numai că nu este egal cu Dumnezeu, dar nici consubstanţial cu El şi dacă se numeşte Fiu, apoi numai ca fiu adoptiv, însă nicidecum în sensul adevărat al cuvântului (Serghie Bejan, Dogma Sfintei Treimi în concepţia creştinismului, Chişinău, 1930, p. 116-117).

ființa cuiva, deoarece El este singurul și de neîmpărțit. Nici chiar Logosul, Fiul, nu se poate gândi să se fi născut decât printr-un act al creației. Hristos nu poate astfel conform lui Arie să fie Dumnezeu în sens propriu zis, ci trebuie să aparțină creației. Prin urmare, Hristos se înțelege ca o ființă intermediară între Dumnezeu și om, creată în timp sau înainte de timp. Arie neagă deci veșnicia și preexistența Fiului și atribuie Lui atribute dumnezeiești numai ca denumiri de cinste, motivate de harul special de care El s-a împărtășit și mântuirea pe care El adus-o[374]. Împotriva lui Arie s-a ridicat episcopul lui, Alexandru și Arie a fost excomunicat în jurul anului 320 din cauza ereziei sale, dar disputa s-a extins foarte curând în tot Răsăritul și Arie a primit sprijin din partea lui Eusebiu de Nicomidia. Deoarece aceste dispute puneau în pericol unitatea Bisericii și prin aceasta puterea internă a imperiului, împăratul Constantin a hotărât să intervină în conflict. Mai întâi, el a trimis un episcop, Hosiu la Alexandria pentru a media, dar când acesta nu a reușit, el a convocat un Sinod ecumenic al episcopilor din tot imperiu la Niceea în 325 (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 57). La acest sinod s-au prezentat trei direcții diferite, pe de o parte, arienii direcți, care ar fi fost puțini (Eusebiu de Nicomidia), pe de altă parte, o direcție mediantă, reprezentată de Eusebiu de Cezareea, și pe de altă parte, adversarii lui Arie, mai ales Alexandru de Alexandria, care a fost susținut de diaconul său, Atanasie. Aceleași direcții aparține de asemenea Hosiu de Cordoba. Formula rezumativă, care a devenit hotărârea Sinodului, s-a prezentat de Eusebiu de Cezareea, dar formula lui s-a acceptat întâi, apoi s-a schimbat în direcția antiariană. Așa s-a introdus prin intervenția lui Hosiu de Cordoba expresia

---

[374] B. Hägglund, op. cit., p. 56-57; G. Aulén, op. cit., p. 53.

„homoousios", consubstanţial, pentru a sublinia opoziţia faţă de Arie (B. Hägglund, Teologins historia, Lund, 1971, p. 57). Formula de la Niceea se constituie în mod principal din Simbolul de la Niceea, posibil simbolul botezului, care s-a folosit în Cezareea, la care s-au adăugat noi formulări, condiţionate de situaţia politică. La sfârşit s-a adăugat o anatemă asupra punctelor de doctrină ariene. Simbolul de credinţă numit niceean (Nicaenum) nu este identic cu formula Sinodului de la Niceea, dar a primit forma sa definitivă în timpul secolului al IV-lea şi a fost aprobat de Sinodul de la Constantinopol din 381 şi de Sinodul de la Calcedon din 451. Acesta este la fel construit pe un simbol mai vechi de la botez şi a adoptat mai multe din formulările antiariene ale Sinodului de la Niceea (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 57-58; E. Molland, Konfesjonskunnskap, Oslo, 1961, p. 39-40). Opoziţia faţă de Arie privea, pe de o parte, doctrina lui despre Dumnezeu, pe de altă parte şi în context cu aceasta doctrina lui despre Hristos. În mod deosebit sunt două acuzaţii îndreptate împotriva lui Arie : el introduce credinţa în mai mulţi dumnezei şi adorarea a ceea ce este creat; el constituie din nimic fundamentul mântuirii prin a nega dumnezeirea lui Hristos. Pentru Arie, Hristos este o fiinţă creată cu început în timp sau înainte de timp. Prin aceasta se respinge învăţătura despre dumnezeirea lui Hristos şi naşterea Lui veşnică. Hristos, pe care Arie îl propovăduieşte, nu poate să fi creat lumea, nici să fie Domnul creaţiei (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 58). Hristologia care s-a format în timpul luptei împotriva arianismului a fost rezumată în formula Sinodului de la Niceea, mai ales în următoarele propoziţii despre Hristos : „Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul născut, care din Tatăl s-a născut mai înainte de toţi

vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, cel de o fiinţă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut".

Sf. Atanasie cel Mare deosebeşte pe Fiul de creaţie şi compară pe Fiul cu Tatăl afirmând contra arienilor : „La început, Doamne, ai întemeiat pământul şi cerurile sunt lucrul mâinilor Tale. Acestea vor pieri, iar Tu rămâi"(Evrei, 1, 8, 10, 11). Din acestea ar putea vedea şi ei, dacă ar voi, că altul este Făcătorul şi altele fǎpturile. Acela este Dumnezeu, iar acestea sunt creaturi făcute din cele ce nu sunt. Căci ceea ce se spune acum că acestea vor pieri, nu o spune pentru că zidirea este spre pieire, ci ca să arate firea celor făcute din sfârşitul lor. Pentru că cele ce pot pieri, chiar dacă nu pier din cauza harului Celui ce le-a făcut pe ele, totuşi s-au făcut din cele ce nu sunt şi ele mărturisesc că n-au fost cândva. De aceea, întrucât acestea au o astfel de fire, despre Fiul se spune : „dar Tu rămâi", ca să se arate eternitatea Lui. Căci neavând putinţa să piară, cum au cele făcute, ci având rămânerea de-a pururi, e străin Lui să I se spună că „nu era înainte de a Se naşte"; ci Îi este propriu să fie de-a pururi şi să rămână cu Tatăl...Dar şi El însuşi a spus în cele dinainte şi a arătat că Fiul este născut din fiinţa Tatălui şi că este Făcător, iar acelea se creează prin El; şi că El este strălucirea şi Cuvântul şi Chipul şi Înţelepciunea Tatălui, iar cele făcute stau undeva în josul Treimii şi-I slujesc Ei, arătând prin aceasta că Fiul este de altă fire şi mai presus de fiinţa celor făcute şi e mai vârtos propriu fiinţei Tatălui şi de o fiinţă cu El. De aceea şi Fiul însuşi n-a zis : „Tatăl Meu este mai presus de Mine", ca să nu-L cugete cineva străin de firea Aceluia. Ci a spus „mai mare", nu prin vreo mărime oarecare, sau prin timp, ci pentru naşterea din El. Căci

chiar zicând „este mai mare" a arătat iarăşi identitatea fiinţei"[375].

În timpul secolului al III-lea, hristologia în dispută cu direcţiile monarhianiste a pătruns dominantă în Biserică. În aceeaşi măsură pentru epoca respectivă s-a pus problema explicării modului cum Logosul Fiul se află în relaţie cu Dumnezeu Tatăl. Disputele care au avut loc în timpul secolului al III-lea şi în mod deosebit acelea care au stat sub influenţa formulelor hristologice ale lui Tertulian arată că acestea au început să se confrunte cu anumite concepţii, care nu puneau pe Tatăl în legătură directă cu Logosul, acest lucru fiind total neclar sub influenţa teologiei lui Origen. Diferitele părţi ale hristologiei lui Origen au fost unite desigur de el însuşi într-o concepţie unitară, dar nu a fost nici o întâmplare că diferite direcţi ar putea fi asociate lui. Ideea despre emanaţia din Dumnezeu şi eternitatea creaţiei a dispărut, idee, care la Origen a constituit legătura de unire. Totuşi, a fost clar faptul că, pe de o parte, Logosul Fiul a existat din veşnicie din Tatăl şi s-a născut din veşnicie din Tatăl şi, pe de altă parte, Fiul căruia îi aparţine creaţia este subordonat Tatălui. Această gândire a lui Origen despre veşnicia creaţiei s-a găsit în teologia următoare constrânsă de a fi respinsă deoarece contrazicea concepţia Tradiţiei creştine despre caracterul creaţiei lumii[376]. În aceste condiţii a devenit o problemă relaţia Fiului cu Tatăl, dacă naşterea Fiului ca şi creaţia lumii s-ar situa în timp sau nu. Polemica faţă de modalism şi identificarea de către acesta a lui Hristos şi a Tatălui a

---

[375] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „PSB", 15, Bucureşti, 1987, p.224; Athanasius, Contra Arianos, 1, 15-16, în „Early Christian Fathers", Bucureşti, 1974, p. 277.

[376] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 52.

contribuit mai mult la critica acestei probleme. În acest timp a apărut Arie ca susţinător al faptului că Fiul a aparţinut sferei timpului şi celor create. Controversele, pe care Arie le-a iniţiat, au dus desigur în curând la fixarea punctului de vedere opus la Sinodul de la Niceea, naşterea Fiului din Tatăl şi deofiinţimea Lui cu Tatăl, dar au trecut decenii pline de lupte până ce hotărârea acestui sinod, mai ales prin influenţa puternică a Sf. Atanasie cel Mare, a dobândit recunoaştere generală şi a învins definitiv[377].

Expunerea precedentă ne arată că diversitatea punctelor de vedere privind dumnezeirea lui Hristos, care a predominat înainte de apariţia marii controverse, dar am notat o anumită unitate a convingerii religioase în acest punct : „Biserica în mod unanim adoră dumnezeirea lui Hristos". Deşi a fost o mică încercare de a înţelege provenienţa Fiului din Tatăl, totuşi El, la fel ca şi Tatăl, a fost considerat Dumnezeu, ca strălucirea slavei Sale şi chipul fiinţei Lui (Evrei, 1, 3)[378] Aceasta s-a considerat „dogma apostolică a Bisericii". Concepţiile opuse au dus acum inevitabil la conflicte, după cum a devenit evident în controversele monarhiene şi dionisiene. După ce unitatea Bisericii a devenit o teorie de o importanţă practică şi concepţia despre „erezie" a avut, ca urmare fixarea învăţăturii Bisericii, care a fost mai definită, formula veche indefinită a devenit nesatisfăcătoare şi în mod deosebit acele formule care au lăsat loc unor interpretări ca aceea a lui Arie. Dar noi nu vom izbuti în mod complet să înţelegem conflictele perioadelor dinaintea noastră dacă noi le interpretăm numai ca un rezultat al tendinţei

---

[377] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 52-53.

[378] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 201; Idem, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 157.

metafizice a gândirii greceşti. Dimpotrivă, la baza acestor controverse au stat în modul cel mai profund motive practice şi religioase. Hristos a fost centrul evlaviei ortodoxe, viaţa nouă nemuritoare, ideea mântuirii. Hristos a fost conceput atât prin natura cât şi prin persoana sa capabil de a dărui oamenilor noua viaţă dumnezeiască[379]. Lucian de Antiohia a fost un aderent al lui Paul de Samosata şi de aici înainte decăzut din Biserică. Arie a fost ucenicul lui, după cum a fost de asemenea şi Eusebiu de Nicomidia. Originile legăturii cu Paul de Samosata pot fi găsite la Arie, dar concepţiile lui Paul de Samosata au fost dezvoltate de el în armonie cu epoca de mai târziu. Energia impersonală din Tatăl devine o persoană specială, care, în orice caz, nu atrage unitatea lui Dumnezeu în discuţie, şi totuşi, în apărarea conştiinţei Bisericii şi teoria predominantă a Logosului, păstrează independenţa persoanei a doua dumnezeieşti. Astfel, că doctrina lui Arie, care, în trăsăturile ei principale, pe care Lucian le-a gândit deja, poate fi subînţeleasă. Hristologia secolului al III-lea în mod teoretic a ajuns la concluzia ei logică. Dar nu a fost cu adevărat un fapt de consistenţă logică a teoriei care a deschis vederile Bisericii. Acelaşi proces a fost repetat în cazul celor mai multe erezii. Controversele la care ei au dat naştere au dus la formarea dogmelor[380].

Despre înrudirea ideilor lui Arie cu ideile lui Lucian de Antiohia şi ale lui Paul de Samosata, pe lângă asemănarea lor de conţinut, se găsesc mai multe dovezi exterioare şi despre aceasta mărturiseşte Arie, care se numeşte pe sine

---

[379] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 201;

[380] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 201-202; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 157-158; A. Harnack, Precis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 176-177.

şi adepţii săi „lucianişti" şi episcopul Alexandru din Alexandria, care caracterizând erezia lui Arie, în epistola sa către episcopul Alexandru din Bizanţ, scrie : „Singuri sunteţi învăţaţi de la Dumnezeu şi cunoaşteţi, că învăţătura, care s-a ridicat din nou contra evlaviei Bisericii, aparţinea dintâi lui Ebion şi lui Artemon şi este urmare a lui Paul de Samosata, episcopul Antiohiei, al cărui urmaş Lucian, timp de mai mulţi ani n-a avut comunicare cu trei episcopi"[381]. Ideile lui Arie aveau legătură cu concepţiile dinamiştilor, care se bazau pe principiile filozofiei lui Aristotel. Dacă împărtăşind noţiunea abstractă despre Dumnezeu, ca fiinţă, care posedă numai în potenţă plinătatea perfecţiunilor, luată din filozofia neoplatonică, Origen a ajuns cu necesitate la existenţa ipostatică din veşnicie a Fiului lui Dumnezeu, de o fiinţă cu Tatăl, ca purtător al tuturor însuşirilor dumnezeieşti, ca mijlocitor între Dumnezeu şi lume, pe Care se manifestă pe deplin mărirea şi slava lui Dumnezeu, apoi pentru Arie asemenea cugetări nu aveau nici un sens şi nici o valoare, întrucât Dumnezeu, după concepţiile filozofice ale lui Aristotel, este fiinţă, care pe deplin, în mod real şi concret posedă toate perfecţiunile şi nu are nevoie de purtător al slavei Sale. Logosul şi Înţelepciunea există din veşnicie în Dumnezeu, însă nu ca fiinţă ipostatică, ci numai ca însuşire şi putere dumnezeiască. Fireşte că din acest punct de vedere nici nu putea fi vorba de existenţa ipostatică a Fiului alături şi de o fiinţă cu Tatăl[382].

A. Spassky afirmă clar deosebirea dintre învăţătura despre Dumnezeu influenţată de Origen şi concepţia lui

---

[381] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice (în limba rusă), Sergheiev Posad, 1906, p. 155, 160.

[382] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 173, nota 4.

Arie. „Precum pentru Alexandru (episcopul Alexandriei, al cărui secretar era Atanasie) era de necugetat că a existat vreodată Dumnezeu fără Fiul, Înţelepciunea şi Cuvântul, aşa pentru Arie era de neadmis să se afirme că în rând cu Dumnezeu, Care Îşi are logosul Său, există încă un al doilea ipostas sau un Logos coetern cu El. În ochii lui Arie aceasta ar fi însemnat să se afirme că există două fiinţe fără de început şi egale între ele, adică să se înveţe despre doi dumnezei. Însuşindu-şi punctul de vedere, după care existenţa reală aparţine numai particularului şi individualului, Arie, asemenea lui Aristotel, înţelegea fiinţa lui Dumnezeu concret, adică recunoştea toate însuşirile Lui ca existând real în El din eternitate. Dumnezeul lui (Arie) are totdeauna, şi real în Sine, logosul său propriu şi înţelepciunea proprie ca o însuşire neschimbabilă a Sa, şi deci şi puterea Sa, şi nu are nevoie de nici un alt purtător al însuşirilor Sale, pentru că El însuşi le realizează pe ele...Doctrina lui Arie dărâmă în felul acesta temeiul filozofic pe care era clădită învăţătura lui Origen despre Logos şi făcea necesară o prelucrare radicală a întregii teologii înainte de Niceea. Această grea misiune şi-a luat-o Atanasie al Alexandriei, primul mare teolog cu adevărat bisericesc, care a primit de aceea în istorie numele de Mare"[383]. A. Spassky afirmă că Sf. Atanasie nu s-a despărţit în învăţătura despre Dumnezeu de neoplatonismul origenist, dar în afirmaţia lui este implicată recunoaşterea despărţirii de acela, căci Spassky conchide : „Dar însemnătatea istorico-dogmatică a lui Atanasie constă nu în învăţătura despre Dumnezeu. În acest punct al teologiei el nu atrage atenţia şi se arată ca unul dintre ceilalţi. Lupta cu arianismul şi trebuinţa timpului său l-au făcut să-şi concentreze toată gândirea lui

---

[383] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 178-179.

originală şi puterea dialectică în lămurirea unei alte chestiuni : a chestiunii raportului Cuvântului sau Fiului cu Dumnezeu Tatăl, aşa încât aproape nu se poate arăta nici o lucrare a lui în care să nu fi atins într-un fel sau altul această chestiune. Prin aceasta el a deschis o nouă epocă în istoria gândirii teologice a creştinismului. Conţinutul general al concepţiei lui Atanasie despre Cuvântul Fiul poate fi exprimat astfel : El este Născutul adevărat şi propriu al fiinţei Tatălui, Dumnezeu adevărat, de o fiinţă cu Dumnezeu adevărat. Fiul aparţine planului dumnezeirii absolute şi depline şi nu are nimic de-a face cu sfera creatului"[384]. A. Spassky reliefează rezultatul la care a ajuns Sf. Atanasie în explicarea învăţăturii despre Dumnezeu, afirmând că : „Pentru a înţelege acest drum logic, cu ajutorul căruia Atanasie a ajuns la această nouă concluzie pentru prima dată cunoscută în istoria gândirii filozofice, trebuie să intrăm în câteva analize mai amănunţite. Vechea filozofie greacă, cu excepţia lui Aristotel, nu despărţea pe Dumnezeu şi lumea printr-o graniţă hotărâtă. Opunându-se acestei filozofii, încă Dionisie din Alexandria şi Teognost au respins învăţătura lui Origen despre provenirea eternă a lumii, împrumutată din neoplatonism. Această idee despre deosebirea radicală între Dumnezeu şi creaturi stă la baza sistemului teologic al lui Atanasie"[385].

Arie a început după anul 315 să răspândească teoriile sale hristologice. El a fost ucenicul lui Lucian al Antiohiei, care la rândul său a stat sub influenţa monarhianismului dinamic al lui Paul de Samosata. Lucian al Antiohiei s-a îndepărtat totuşi de hristologia dinamică prin aceea că el a

---

384 A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 180-181

385 A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 181-182.

considerat Logosul ca persoană şi nu ca o putere dumnezeiască impersonală în Hristos. Prin aceasta, Lucian al Antiohiei s-a apropiat de „stânga origenistă", care a luat punctul său de plecare în linia inferioară a lui Origen. Logosul a devenit deci o ființă creată de Dumnezeu înainte de lume, care apoi a luat trup omenesc şi a devenit factorul constitutiv al persoanei lui Hristos. Logosul creat de Dumnezeu se gândeşte ca deosebit de ființa proprie a lui Dumnezeu. Aceste idei ale lui Lucian al Antiohiei se pare că au fost determinante pentru Arie, a cărui concepție o cunoaştem numai din scrierile altora despre el[386]. Arie a plecat de la conceptul abstract grec despre ființa lui Dumnezeu. Dumnezeu este ființa pură, necompusă şi neîmpărțită. De aceea El este singurul nenăscut şi veşnic. Dacă Logosul ar fi născut din Tatăl şi prin aceasta aparținând ființei Tatălui, ființa lui Dumnezeu ar fi împărțită şi compusă. Logosul aparține în schimb domeniului creaturii. El este creat prin voința lui Dumnezeu în timp, dar înainte de lume şi la fel ca aceasta din nimic. Deviza lui Arie era : „Fiul are un început" şi „a fost un timp, când El nu era". Prin aceasta Arie a conchis că Logosul Fiul este de o altă ființă decât a Tatălui, şi că El datorită ființei sale independente şi deosebite de a Tatălui nu poate să aibă vreo posibilitate de cunoaştere în profunzime despre ființa lui Dumnezeu. Totuşi, Arie nu a pus Logosul pe acelaşi plan cu celelalte ființe create. Logosul este o creație desăvârşită şi Dumnezeu i-a dat de la început o strălucire şi El poate să fie denumit Dumnezeu. Aceste idei ale lui Arie au întâlnit desigur opoziție. Mai ales formulele lui despre logos ca aparținând creaturii şi domeniului timpului au fost acelea care au provocat pe episcopul lui Arie, Alexandru al Alexandriei

---

[386] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 53; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 177.

să-l combată, căci episcopul Alexandru aparţinea „dreptei orgeniste" şi de aceea accentua naşterea veşnică a Logosului din Tatăl şi deofiinţimea Lui cu El. De asemenea, episcopul Alexandru este acela care l-a excomunicat pe Arie. Mai târziu Arie a întâlnit prin Atanasie o opoziţie motivată mai intensivă şi mai profundă, pentru că Atanasie concentrează toate gândurile în aceea că Hristos, pe care Arie l-a descris, nu poate să dăruiască oamenilor mântuirea deplină. Arie a fost depus în jurul anului 320 de un sinod din Alexandria [387].

Apărătorul cel mai reprezentativ al mărturisirii de credinţă a Bisericii faţă de arianism a fost Sf. Atanasie, care după moartea lui Alexandru în 328 a devenit patriarh de Alexandria. Din cauza fidelităţii sale constate faţă de credinţa niceeană el a fost expus la repetate persecuţii şi în cinci rânduri el a părăsit scaunul episcopal şi a stat aproape 20 de ani în exil. Când Sf. Atanasie a murit în 373 disputele ariene continuau încă, dar prin contribuţiile sale el a pregătit activ triumful final al teologiei niceene la Sinodul ecumenic de la Constantinopol din 381. Printre scrierile sale se remarcă mai ales următoarele : „Oratio contra gentes" şi „Oratio de incarnatione Verbi", scrise în jurul anului 318, precum şi opera cea mai mare, „Orationes contra arianos", scrisă la aproximativ 335 sau 336. Epistolele lui sunt la fel de importante ca documente teologice, mai ales scrisorile către Serapion [388].

Sf. Atanasie nu a introdus credinţa creştină într-un sistem cu amprentă filozofică, după cum au făcut teologii alexandrini mai vechi ca, Clement Alexandrinul şi Origen. Mai mult chiar, el respinge suportul filozofiei la

---

[387] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 53-54; A. Harnack, Precis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 179-180.
[388] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, p. 60; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 55.

formularea credinței creștine pentru ca în schimb să argumenteze totul plecând de la Sfânta Scriptură. Regula credinței este pentru el, ca și pentru Clement, egală cu conținutul Scripturii. Tradiția are autoritate numai în măsura în care ea concordă cu Scriptura. Sf. Atanasie lucrează cu un principiu al Scripturii realizat. În același timp el accentuează că Scriptura nu va fi interpretată după litera legii, ci se înțelege plecând de la centrul ei propriu, care este Hristos și mântuirea prin El[389].

În lupta împotriva arianismului, Sf. Atanasie a dezvoltat învățătura despre Treime și despre Logos. Argumentele lui principale sunt următoarele : dacă doctrina lui Arie că Hristos este numai o ființă creată și nu este de o ființă cu Tatăl, ar fi dreaptă, atunci mântuirea nu ar fi posibilă, căci numai Dumnezeu este cel care mântuiește și s-a întrupat în umanitate pentru ca să îndumnezeiască pe om. Concepția lui Arie duce la consecința unei adorări a ceea ce este creat sau la o credință în mai mulți dumnezei[390]. După cum arată primul argument, Sf. Atanasie este dornic să pună în legătură învățătura despre Treime, pe care el o consideră centrul teologiei, cu mântuirea prin Hristos. Prin aceasta el vrea să demonstreze că ereziile ariene au tulburat nu numai puncte de învățătură separate, ci întreaga credință. Dovezile lui sunt lipsite de trăsături doctrinare, care adesea pecetluiesc polemica teologică a epocii[391].

Sf. Atanasie afirmă categoric deoființimea Fiului cu Tatăl. „Dacă, după voi, Fiul este din nimic și n-a fost înainte de a Se naște, fără îndoială că S-a numit Fiu și

---

389 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 60.
390 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 61; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.
391 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 60-61; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.

Dumnezeu şi Înţelepciune prin împărtăşire. Căci aşa se socotesc că există şi sunt sfinţite toate celelalte. Dar atunci trebuie să spuneţi de cine Se împărtăşeşte Fiul ? Dacă toate celelalte se împărtăşesc de Duhul, El (Fiul) de cine Se împărtăşeşte, după voi? De Duhul ? Dar mai degrabă Duhul ia de la Fiul, cum a spus El însuşi; şi e o nebunie să se spună că El Se sfinţeşte de Duhul. Deci Se împărtăşeşte de Tatăl... În faţa acestor cugetări nebuneşti şi străine de adevăr, trebuie să spunem că Fiul este în întregime ceea ce este propriu fiinţei Tatălui"[392]. Sf. Atanasie face o deosebire clară între comuniunea în fiinţă cu Tatăl, proprie Fiului, şi existenţa prin împărtăşire de puterea lui Dumnezeu, proprie făpturilor. El face însă o deosebire între felul cum se împărtăşesc făpturile de Dumnezeu şi felul împărtăşirii Fiului de însăşi fiinţa Tatălui[393].

Sf. Atanasie accentuează mult crearea lumii de către Dumnezeu prin Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu şi coeternitatea Fiului cu Dumnezeu Tatăl. „Dacă Dumnezeu este Făcător şi Ziditor, dar creează făpturile prin Fiul şi nu se pot cunoaşte cele făcute decât ca făcute prin Cuvântul, cum nu e o blasfemie ca odată ce Dumnezeu este Făcătorul, să se spună că Cuvântul Lui Ziditor şi Înţelepciunea Lui n-au fost cândva ? Căci aceasta este egal cu a zice că nici Dumnezeu nu e Făcător, neavând din Sine pe Cuvântul Creator în care creează, ci e venit din afară şi e străin Lui şi neasemenea Lui, după fiinţă... Căci dacă Fiul nu e din veci împreună cu Tatăl, nu e Treimea din veci, ci mai înainte a fost monadă şi S-a făcut Treime mai

---

[392] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 173; Athanasius, Contra Arianos, I, 15-16, în „Early Christian Church", London, 1974, p. 277.

[393] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 173, nota 27.

târziu prin adaos"[394]. După Sf. Atanasie, eternitatea Tatălui implică eternitatea Fiului. „Că Dumnezeu este Cel ce este din eternitate; deci fiind Tatăl pururi, eternă este şi strălucirea Lui, care e Cuvântul (Raţiunea) Lui". Şi iarăşi : „Iar Cel ce este are din Sine şi pe Cuvântul existent. Şi nici Cuvântul nu S-a făcut nefiind mai înainte, nici Tatăl nu a fost vreodată necuvântător (neraţional)". „Căci precum dacă cineva văzând soarele ar întreba despre strălucirea lui şi ar zice : „acest soare care este a dat o strălucire care nu este, sau care este?", s-ar socoti că nu are o cugetare cuminte, ci prostească, pentru că ceea ce este din lumină cugetă că e din afară şi întreabă despre ea, când, unde şi cum, şi dacă a fost făcută, la fel, cel ce cugetă unele ca acestea despre Fiul şi Tatăl şi întreabă despre ele, e stăpânit de o nebunie cu mult mai mare, pentru că Îi aduce Tatălui din afară pe Cuvântul cel din Tatăl, şi pe Cel născut din fire Îl numeşte, născocind, făptură, zicând : „Nu era înainte de a se naşte"[395]. Sf. Atanasie afirmă clar contra arienilor că Fiul lui Dumnezeu este desăvârşit şi neschimbător. „Cât despre întrebarea lor dacă Cuvântul este schimbător, e de prisos a discuta. Căci ajunge să repet în scris cele spuse de ei, pentru a arăta îndrăzneala necredinţei lor. Iată cele ce le întreabă flecărind : „Este liber sau nu ? E bun prin voinţa sa liberă şi se poate schimba dacă voieşte, având o fire schimbătoare ?... Căci cum n-ar fi desăvârşit cel egal cu Dumnezeu? Sau cum nu e schimbător Cel ce e una cu Tatăl şi e Fiul propriu fiinţei Lui ? Căci fiinţa Tatălui fiind

---

[394] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 175; Athanasius, Contra Arianos, I, 17, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 277.

[395] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 186, 187; Athanasius, Contra Arianos, I, 24-25, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 277-278.

neschimbătoare, neschimbător trebuie să fie şi Născutul propriu din ea. Aceasta aşa fiind, socotindu-L pe Cuvântul în chip mincinos schimbător, să vadă cât de primejdios este cuvântul lor. Căci din rodul lui se cunoaşte pomul. Pentru aceea, cel ce vede pe Fiul vede pe Tatăl (Ioan, 14, 9) şi cunoştinţa Fiului este cunoştinţa Tatălui"[396]. Fiul lui Dumnezeu a luat trup omenesc smerindu-se în acest fel, dar asumarea trupului omenesc prin întrupare nu schimbă fiinţa dumnezeiască. Prin luarea firii omeneşti, Fiul lui Dumnezeu nu îşi schimbă firea dumnezeiască. Sf. Atanasie arată astfel : „Şi spusa de acum : „L-a preaînălţat" nu indică fiinţa înălţată a Cuvântului. Căci aceasta era pururi şi este deopotrivă cu Dumnezeu. Ci înălţarea este a omenităţii. Căci nu s-a spus aceasta înainte de a Se face Cuvântul trup, ci ca să se arate că „S-a smerit" şi „L-a preaînălţat" se spune despre omenesc... Fiind deci Cuvântul chip al Tatălui şi nemuritor şi luând chipul robului şi răbdând pentru noi ca om în trupul Său moartea, ca să Se aducă astfel Tatălui pentru noi prin moarte, de aceea se spune că a şi fost preaînălţat ca om pentru noi, ca, precum prin moartea Lui noi toţi am murit în Hristos, aşa în acelaşi Hristos noi suntem preaînălţaţi, ridicându-ne din morţi şi suindu-ne la ceruri, „unde Iisus a intrat pentru noi ca Înaintemergător", „nu la închipuirile celor adevărate, ci în cerul însuşi, deşi şi înainte de aceasta este pururi Domnul şi Făcătorul cerurilor, aceasta s-a scris pentru că S-a şi înălţat pe Sine pentru noi. Şi precum El, Care sfinţeşte pe toţi, spune iarăşi că Se sfinţeşte Tatălui pentru toţi, nu ca să Se facă sfânt Cuvântul ci ca să ne

---

[396] Athanasius, Contra Arianos, I, 35, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 278; Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 197-198, 199.

sfinţească în Sine pe noi pe toţi"[397]. Aceste texte pun în evidenţă învăţătura Sf. Atanasie despre Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Sarcina noastră nu este de a prezenta texte izolate, ci de a expune exact învăţătura Sf. Atanasie despre deofiinţimea sau consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl.

Învăţătura Sf. Atanasie se impune prin următoarele trei particularităţi 1). Printr-o foarte mare stabilitate şi originalitate a caracterului său. Într-o viaţă lungă, în mijlocul persecuţiei şi opresiunii, el a rămas neclintit în adeziunea sa la adevărul pe care l-a înţeles, fără a recurge la avantaje politice şi fără vreo înclinare. 2) El a stat pe un fundament sigur în înţelegerea fermă a concepţiei despre unitatea lui Dumnezeu şi a păstrat-o pe aceasta faţă de subordonarea Logosului. 3). Sf. Atanasie, cu un tact exact, învaţă pe oameni să recunoască natura persoanei lui Hristos şi importanţa sa. El a fost astfel capabil să înţeleagă pe Hristos ca Mântuitorul şi să definească natura Lui în acord cu cerinţele logice ale operei de mântuire. Exact aici este stabilită particularitatea hristologiei lui, care îi asigură un loc permanent printre Părinţii Bisericii. Deoarece Hristos realizează în noi viaţă supranaturală nouă, prin urmare El trebuie să fie Dumnezeu în sensul consubstanţialităţii. Pentru a înţelege caracterul biblic al declaraţiilor Sf. Atanasie despre această problemă, este nevoie să reamintim prezentările Sf. Ap. Ioan şi ale Sf. Ap. Pavel despre Duhul Domnului[398].

---

[397] Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I, Bucureşti, 1987, p. 205; Athanasius, Contra Arianos, I, 41, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 278-279.

[398] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church. Oregon, 1997, p. 206; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 162; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl., Halle, 1906, p. 237-238.

Învăţătura Sf. Atanasie despre dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, a fost expusă în mod deosebit în lucrarea sa „Contra Arianos". „Deoarece Hristos este Dumnezeu din Dumnezeu şi Logosul, Înţelepciunea, şi Puterea lui Dumnezeu, prin urmare, Dumnezeu Unul este proclamat în Sfânta Scriptură. Pentru că Logosul, fiind Fiul lui Dumnezeu Unul, se referă la Cel din care El este, aşa că Tatăl şi Fiul sunt doi, deşi monada dumnezeirii este neseparată şi neîmpărţită. Astfel s-a putut spune că există un singur izvor original al Dumnezeirii şi nu două izvoare originale"(Contra Arianos, IV, 1). Aceste teze exprimă convingerea că dumnezeirea Fiului trebuie să fie înţeleasă cu un efort distinct şi conştient pentru a apăra unitatea dumnezeiască. Nu este o bază pentru un „al doilea Dumnezeu"[399]. Atanasie a fost condus să recunoască importanţa acestei poziţii de concluziile pe care Arie le-a tras din acest „al doilea Dumnezeu". El poate a fost influenţat deci de rolul important jucat de sabelianism în Egipt. În acest caz noi avem o altă imagine a recunoaşterii istorice a elementului adevărului stând ascunsă într-o teorie falsă. Dar circumstanţa nu trebuie să fie trecută cu vederea că Sf. Atanasie a activat în Apus, unde conştiinţa unităţii lui Dumnezeu a fost întotdeauna mai vie decât în Răsărit, care a fost indiscutabil influenţat de formula ideii Logosului. Dimpotrivă, existenţa independentă şi personală în mod veşnic a Fiului este o premisă fixată, purtând întotdeauna în minte faptul că noi nu gândim despre „trei persoane separate de o alta", care ar duce la

---

[399] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 208; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 163-164.

politeism[400]. Relaţia dintre Tatăl şi Fiul este mai degrabă asemenea aceleia dintre un izvor şi râul, care curge din el. „După cum un fluviu care curge dintr-un izvor nu este separat de acela, deşi ele sunt două forme şi două nume, aşa nici Tatăl nu este Fiul, nici Fiul nu este Tatăl”. Această distincţie, precum şi unitatea, îşi găsesc expresia în termenul „unitatea fiinţei”. Logosul este născut din fiinţa Tatălui. Din relaţia Lui cu fiinţele create, urmează că : „Fiul este diferit în origine şi diferit în natură de fiinţele create, şi, pe de altă parte, El este de o fiinţă cu Tatăl. După cum El este de altă natură decât fiinţele create, tot aşa El este de o fiinţă cu Tatăl. Dar dacă acesta este cazul, atunci Logosul este neschimbabil şi etern[401]. Fiul a venit de la Tatăl prin naştere. Dat fiind caracterul unic al fiinţei lui Dumnezeu, noi nu putem gândi ceva în afară de Tatăl, nici ceva care divide fiinţa Lui[402]. Toate lucrurile au fost create prin voinţa lui Dumnezeu, despre Fiul este spus : „El este în afara lucrurilor create prin hotărârea lui Dumnezeu, şi, pe de altă parte, El este însuşi hotărârea activă a Tatălui, în care toate aceste lucruri vin la existenţă”. Dar Fiul lui Dumnezeu este Logosul însuşi şi Înţelepciunea, sfătuitorul însuşi şi hotărârea activă şi în El este voinţa Tatălui. El însuşi este adevărul, lumina şi

---

[400] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 208; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 164.

[401] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 208-209; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 164.

[402] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 209; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 165.

puterea Tatălui. Ca chip adevărat al persoanei Tatălui, El nu a luat naştere dintr-un act arbitrar al voinţei Tatălui. Dar aceasta nu implică faptul că Fiul nu a fost dorit de Tatăl[403]. Fiul şi Tatăl sunt, prin urmare, două persoane (Logosul nu este impersonal, ca cuvântul omului), Cel care naşte şi născutul, dar ele sunt iarăşi, aceeaşi relaţie, o singură fiinţă dumnezeiască. „Tatăl este Tată şi nu Fiul însuşi, şi Fiul este Fiu nu Tată însuşi, dar fiinţa este una. Pentru că ceea ce este născut nu este la fel cu cel care naşte, pentru că El este chipul Lui. Deci Fiul nu este un alt Dumnezeu. Relaţia dintre Cel care naşte şi Cel născut este una veşnică. „Tatăl a fost întotdeauna prin fiinţă cel care naşte. Este evident că Logosul este atât prin El însuşi cât şi întotdeauna existent cu Tatăl[404].

Sf. Atanasie pleacă de la concepţia despre Dumnezeu Unul în fiinţă. Ca cel născut şi Cel care naşte, Fiul şi Tatăl stau ca două persoane, dar nu ca doi dumnezei. Ei au aceeaşi fiinţă, ei sunt de o fiinţă. În aceste declaraţii s-a exprimat într-adevăr tot ceea ce Biserica a crezut şi a gândit despre Hristos din zilele apostolilor, despre un singur Dumnezeu şi persoana dumnezeiască a Fiului. Elementele adevărului în monarhianism şi în hristologia populară, cu concepţiile lor despre un „al doilea Dumnezeu”, „parte dumnezeiască” şi Logosul Tatălui, care toate sunt combinate aici şi erorile gândirii şi expresiei sunt evitate cu grijă. Formulele vechi nu pot niciodată să se repete în Biserică în aceeaşi formă.

---

403 R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 209-210; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 165.

404 R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 210; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 165-166.

Atanasie a produs în realitate ceva nou. El a redus prezentările multiple ale lui Hristos la o simplă formulă şi a stabilit necesitatea acestei formule în mod ferm prin a expune relaţia ei cu învăţătura despre mântuire[405].

În analogie cu modul de gândire modern, ceea ce s-a spus nu trebuie să se înţeleagă în sensul că învăţătura despre Logos pentru Sf. Atanasie ar avea importanţă numai prin punerea în legătură cu concepţia despre mântuire. Pentru el aceasta aparţine fundamentului credinţei şi din această cauză este în acelaşi timp însăşi cerinţa de adevăr elementar, care la el determină apărarea învăţăturii despre Treime de la Niceea faţă de arianism. Sf. Atanasie are ca şi Sf. Irineu o învăţătură despre iconomia mântuirii în care el descrie această ordine (iconomie) de la creaţie la desăvârşire. De asemenea, aceasta formează fundamentul polemicii lui împotriva lui Arie; după cum Sf. Irineu întemeiază polemica lui faţă de gnostici pe un raţionament asemănător[406].

Pentru Sf. Atanasie mântuirea ţine de creaţie, Creatorul atotputernic este cel care realizează mântuirea şi aceasta constă în faptul că El restaurează creaţia căzută în păcat din starea sa originară. Aceasta înseamnă că planul lui Dumnezeu privind creaţia se dezvoltă şi că o nouă creaţie are loc. În mod deosebit aceasta priveşte pe om. Omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu", dar prin păcat a pierdut împărtăşirea de Dumnezeu şi a fost supus morţii. Mântuirea se realizează prin Fiul lui Dumnezeu, Logosul, care în mod personal a intrat în umanitate şi prin aceasta

---

405 R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church. Oregon, 1997, p. 210-211; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 166.

406 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 61; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.

restaurează pe om după chipul lui Dumnezeu[407]. „Aceasta nu ar fi putut totuşi să aibă loc dacă moartea şi distrugerea nu ar fi fost reduse la neant. Din această cauză El a luat în mod firesc un trup supus morţii, pentru ca moartea acum în el să poată fi distrusă şi oamenii creaţi după chipul lui Dumnezeu să se reînnoiască. Deci nu a fost nici o altă sarcină majoră decât numai chipul Tatălui"[408]. Însemnătatea operei de mântuire a lui Hristos constă în primul rând în faptul că se ridică blestemul păcatului şi al morţii. Aceasta are loc prin faptul că Logosul, care este Fiul lui Dumnezeu, ia asupra Sa condiţiile omului, poartă păcatele lui şi se supune morţii. Prin aceasta sunt învinse puterile acesteia, căci Hristos este de o fiinţă cu Dumnezeu Tatăl şi ele nu pot să-l învingă. El eliberează pe om şi prin aceasta întreaga natură umană din lanţurile păcatului şi ale morţii. Acesta este scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Logosul nu s-ar fi făcut om, nu putea elibera pe om şi învinge păcatul şi moartea, care domneau asupra naturii umane[409]. Mântuirea înseamnă în al doilea rând că Hristos reînnoieşte şi îndumnezeieşte pe om, pe care El prin împăcarea Sa l-a eliberat din robia păcatului şi a morţii. Acelaşi Hristos, care a biruit moartea, trimite Duhul său, prin care el creează din nou pe om şi îl face participant la viaţa dumnezeiască, pe care el a avut-o la început, dar a pierdut-o. Omul se împărtăşeşte de nemurire şi devine din nou chipul lui Dumnezeu. Această îndumnezeire este scopul mântuirii. Faptul că această parte a mântuirii se accentuează mai puternic decât iertarea păcatelor este o

---

[407] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 62; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.
[408] Athnasius, De Incarnatione, 13, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 292.
[409] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 62; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.

trăsătură comună a Părinţilor Bisericii vechi[410]. Mântuirea este posibilă deoarece Hristos este de o fiinţă cu Dumnezeu Tatăl. Prin faptul că El este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, El a îndumnezeit mai întâi firea omenească şi apoi îndumnezeieşte pe om în măsura în care omul se împărtăşeşte de moartea şi Învierea lui Hristos. Din această cauză, doctrina lui Arie anulează întregul mesaj despre mântuire, când el prezintă pe Logosul ca o fiinţă creată şi nu ca Dumnezeu adevărat[411]. Sf. Atanasie precizează în acest sens că : „Adevărul arată că Logosul nu aparţine lucrurilor create, că El în mod ferm este Creatorul lor. Căci El a luat trupul creat şi omenesc pentru că El la fel ca şi Creatorul îl reînnoieşte pe acesta şi îl îndumnezeieşte în sine şi după asemănarea noastră cu El îl introduce în împărăţia cerurilor. Omul care a fost unit cu cel care l-a creat, nu ar putea totuşi să fie îndumnezeit dacă Fiul nu ar fi Dumnezeu adevărat. Si după cum noi nu am fi fost eliberaţi de păcat şi blestem, dacă El nu ar fi luat trup omenesc natural, aşa cum Logosul l-a luat, tot aşa omul nu ar putea să se îndumnezeiască, dacă Cuvântul făcut trup nu ar proveni după natura sa din Tatăl şi nu ar fi Cuvântul Lui adevărat"[412]. De asemenea o altă parte a operei de mântuire a lui Hristos se subliniază de Sf. Atanasie. Hristos a venit pentru a se revela că El este Fiul lui Dumnezeu, care stăpâneşte peste tot ce este creat şi a întemeiat Biserica lui Dumnezeu cea adevărată. Sf. Atanasie rezumă într-un loc însemnătatea lucrării lui Hristos în felul următor : „În două privinţe, Mântuitorul a

---

[410] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 62; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56.
[411] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 62-63.
[412] Athanasius, Contra Arianos II, 70, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 293.

exercitat bunătatea față de noi prin Întruparea Sa : în aceea că El a îndepărtat moartea și ne-a înnoit și prin aceea că El în Sine Însuși tainic și nevăzut, s-a revelat pe Sine prin lucrarea Sa și s-a făcut cunoscut ca Logosul Tatălui, proniatorul și împăratul lumii"(De incarnatione, 16).

Opera lui Hristos este manifestarea puterii Lui, o dovadă că El este Domnul tuturor lucrurilor, în timp ce zeii și demonii sunt un nimic. Acest punct de vedere că Hristos instituie Biserica Dumnezeului adevărat prin Revelația că El este Dumnezeu adevărat, este după cum s-a menționat un argument principal în lupta împotriva lui Arie. Arie stabilește o doctrină despre o biserică cu o credința în mai mulți zei și cu adorarea celui creat în locul Creatorului, prin faptul că el neagă dumnezeirea lui Hristos și consideră pe Logosul ca o ființă creată[413].

Sf. Atanasie în învățătura sa despre Treime îndreptată în mod special împotriva arianismului a accentuat puternic deoființimea Fiului cu Tatăl. În această privință el nu folosește cuvântul „homoousios", de o ființă, dar el se consideră liber să accepte alți termeni. Logosul nu aparține creației, ci El este de o ființă cu Tatăl. Sf. Atanasie învinge de asemenea raționamentul subordinațianist de mai înainte. Logosul nu este un alt Dumnezeu, El nu se află mai prejos de Tatăl ca o altă ființă emanată din El. Tatăl și Fiul sunt de o ființă. Tatăl este în sine Cel care naște, Fiul este cel care se naște. Tatăl este Dumnezeirea în sine, Fiul este Dumnezeu în activitatea Sa externă, după cum El se prezintă în lucrarea lui Dumnezeu[414]. Sf. Atanasie afirmă în acest sens : „Fiul nu este un alt Dumnezeu. Căci dacă El este diferit, după cum El este născut, tot așa el este de

---

[413] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 64; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56-57.
[414] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 64; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 56-57.

asemenea același Dumnezeu; El și Tatăl au o ființă comună și sunt una prin identitatea Dumnezeirii"[415].

Sf. Atanasie nu vorbește despre deosebirea dintre persoanele dumnezeiești, ci exprimă relația dintre Tatăl și Fiul într-un alt mod. El se oprește la noțiunile de Tată și Fiu sau vorbește despre deosebiri condiționate de lucrarea lui Dumnezeu. Tatăl este izvorul, Fiul este Dumnezeu în activitatea Lui în afară. Apoi vine Duhul Sfânt, care în mod deosebit realizează lucrarea lui Dumnezeu. Sf. Atanasie învață de asemenea despre deoființimea Duhului Sfânt. Duhul aparține aceleași ființe una a lui Dumnezeu și nu este un Duh creat. Prin Duhul Sfânt omul se îndumnezeiește. Renașterea nu ar fi o mântuire reală dacă Duhul Sfânt nu ar fi de o ființă cu Dumnezeu. Lucrarea Sfintei Treimi în afară este împărțită, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt lucrează în același timp. Mai ales în scrisoarea către Serapion, Sf. Atanasie este primul care dezvoltă învățătura despre deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Aici avem contribuțiile teologice cele mai importante și originale ale Sf. Atanasie[416]. În Epistola către Serapion, Sf. Atanasie afirmă : „Căci Tatăl face totul prin Logosul în Sfântul Duh. Așa se păstrează unitatea Sfintei Treimi și se mărturisește în Biserică despre un Dumnezeu, care este peste toate și prin toate și în toate; peste toate, adică ca Tatăl, ca început și izvor, prin toate, ca Logosul, în toate, în Sfântul Duh" (Ep. ad Serapionem, I, 28). Sf. Atanasie vorbește despre Treimea indivizibilă și de o ființă, atunci când spune : „În Scriptură Duhul nu este nicăieri numit Fiul lui Dumnezeu, nici fiu al Fiului. Dar Fiul este Fiul Tatălui; Duhul, Duhul Tatălui; și astfel

---

415 Athanasius, Contra Arianos, III, 4, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 287.

416 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 64-65.

există o Dumnezeire a Sfintei Treimi şi o credinţă în Sfânta Treime. Dacă Duhul a fost o creatură, El nu ar fi inclus în Treime, pentru că întreaga Treime este un Dumnezeu. Nimic nu este amestecat în Treime, ea este neîmpărţită şi de o fiinţă"[417].

2. Simbolul niceean. Dogma de la Niceea (325). La Sinodul de la Niceea (325), episcopii prezenţi din Răsărit au constituit numărul cel mai mare. O mică parte, reprezentată de Eusebiu de Nicomidia, au fost arienii. În contrazicere puternică cu aceştia a stat o mică parte, printre care se remarcă episcopul apusean Hosiu de Cordoba, apoi Marcel de Ancira şi Alexandru al Alexandriei, care a fost sprijinit puternic de diaconul său, Atanasie. Majoritatea episcopilor sub conducerea lui Eusebiu de Cezareea au adoptat un punct de vedere mediant, influenţat de ideile lui Origen. O formulă prezentată de arieni prin Eusebiu de Nicomidia a fost respinsă. După aceea, direcţia mediantă prin Eusebiu de Cezareea a prezentat o nouă formulă, întemeiată pe fundament origenist. Aceasta a fost totuşi acceptată, mai întâi după ce punctele cele mai importante au fost reformulate de direcţia ostilă lui Arie, care prin Hosiu de Cordoba a reuşit să câştige pe împărat pentru cuvântul său de ordine „de o fiinţă cu Tatăl" şi cu ajutorul lui a învins pe opozanţi (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 54). Propoziţia principală din Simbolul de la Niceea a primit cu aceasta următoarea formulare : „Noi credem întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul născut, care din Tatăl s-a născut mai înainte de toţi vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, cel de o fiinţă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut". Simbolul de la Niceea pleacă de la

---

[417] Athanasius, Ep. ad Serapionem, I, 16-17, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 294-295.

faptul că Fiul este Dumnezeu în acelaşi sens ca şi Tatăl, dar implică cuvintele „născut din Tatăl”, pentru modul cum persoana Fiului deosebită de a Tatălui se află în relaţie cu Tatăl. Pentru timpul următor această sinteză nu a evitat convenabil pericolul modalist prin această formulare (G. Aulén, Dogmhistoria, p. 55). Sinodul relevă în mod expres că Fiul „s-a făcut om” şi prin aceasta respinge ideea că Hristos nu ar fi avut suflet omenesc, după cum consideră Lucian al Antiohiei şi Arie. Totuşi nu se determină mai în detaliu problema raportului dintre firea dumnezeiască şi firea omenească în Hristos. Arianism a fost respins în modul cel mai hotărât. Aici se arată : „Cei care spun : că a fost un timp, când El (Fiul) nu era, sau El nu a fost, înainte de a se naşte, sau a devenit ceea ce nu a fost, sau spun : El este dintr-o altă formă de existenţă sau o altă fiinţă, sau că Fiul lui Dumnezeu este creat sau schimbător sau supus schimbării, pe ei toţi îi condamnă Biserica universală şi apostolică”. Importanţa Simbolului de la Niceea contă mai ales în aceea că a respins consecinţa învăţăturii subordinaţianiste despre Logos a lui Arie cu consideraţia acestuia despre Hristos ca un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. Dispute lungi şi vehemente s-au produs totuşi până ce Simbolul de la Niceea a reuşit să dobândească o poziţie puternică în Biserică. Dacă la Niceea, învăţătura despre deofiinţimea Fiului cu Tatăl s-a prezentat cu ajutorul împăratului, această concepţie în timpul următor a primit în schimb de asemenea să lupte împotriva opoziţiei puterii împărăteşti. În aceste dispute, Sf. Atanasie a fost cel mai puternic luptător pentru Simbolul de la Niceea (G. Aulén, Dogmhistoria, p. 55; A. Harnack, Précis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 180).

În ciuda opoziţiei sale faţă de credinţa primară a Bisericii, erezia lui Arie părea să se întindă. Acest eretic

încerca să introducă în sfera sa nu numai pe aceia care se lăsau seduşi de dialectica sa şi care pretindeau că Fiul este o creatură, ci chiar şi pe aceia care presupuneau că egalitatea desăvârşită a Fiului cu Tatăl nu a fost învăţată de Sfinţii Părinţi. Pentru că se voia să se prevină pericole mai mari, trebuia să se ţină un Sinod ecumenic. Împăratul Constantin, probabil după ce s-a sfătuit cu papa Silvestru, a dat dispoziţiile necesare şi la 325, un număr de 318 episcopi s-au reunit la Niceea[418].

Sarcina lor consta din a explica clar şi distinct punctul doctrinar care era în discuţie, a se pronunţa asupra afirmaţiilor lui Arie şi după cum ele erau în mod vizibil eretice şi a se formula învăţătura Bisericii pentru a o opune opiniilor acestora. Încă de la discuţiile pregătitoare, atenţia spiritelor s-a îndreptat asupra unui preot al Bisericii din Constantinopol, numit Alexandru, şi în principal asupra unui tânăr diacon al Bisericii din Alexandria, Sf. Atanasie. În mod deosebit era vorba de a lua orice subterfugiu arienilor, semiarienilor sau eusebienilor, pentru ca ei să nu ascundă erezia lor în spatele expresiilor Sfintei Scripturi şi Părinţilor şi de a-i obliga să se pronunţe pentru sau contra învăţăturii Bisericii, pentru ca adevărul creştin să fie cunoscut de toţi[419]. Simbolul apostolilor nu era suficient în acest scop, totuşi, s-a luat ca punct de plecare, pentru a se introduce explicaţiile necesare, căci Biserica totdeauna continuă să se întemeieze pe Simbolurile dogmatice ale timpurilor precedente, care sunt expresia infailibilă a credinţei. Deci, trebuia să se distingă mai întâi între naşterea Fiului şi crearea lucrurilor finite. Părinţilor nu li se părea suficient să spună despre Fiul că El s-a născut şi nu a fost creat sau că El este Dumnezeu, căci arienii pretindeau (după I Cor. 8, 6) că se poate spune de

---

[418] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome I, Paris, 1903, p. 214-215.
[419] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome I, Paris, 1903, p. 215.

asemenea despre Cuvântul creat. Ei voiau să spună prin aceasta că El nu a fost chemat din neant la existenţă printr-un act liber al voinţei lui Dumnezeu, ca şi celelalte creaturi, ci că El este cu Tatăl în comuniunea fiinţei, că El s-a născut printr-o comunicare a fiinţei, în aşa fel că fiinţa Tatălui să nu poată fi concepută fără aceea a Fiului[420]. Astfel, Părinţii nu au terminat sarcina lor scoţând pe Fiul din treapta creaturilor şi punându-l cu Tatăl într-un raport de fiinţă, căci existau deja printre adepţii lui Arie o mulţime de semiarieni sau o partidă destul de importantă a eusebienilor, fără a pretinde că Fiul era a creatură, dar nu-l puneau totuşi, la fel cum făceau ortodocşii, pe acelaşi plan cu Tatăl. Ei credeau într-o subordonare esenţială a Fiului Tatălui. Acest fel de a concepe taina Treimii nu era încă condamnat de expresiile Simbolului, pentru că ei admiteau de asemenea că Fiul s-a născut din fiinţa Tatălui[421].

Deci, Părinţii cereau ca să se adauge mai întâi că Cuvântul este chipul propriu al Tatălui, că El îi este întru totul egal şi asemenea, că El este imuabil, veşnic şi inseparabil unit cu El, căci nu a existat un timp în care El nu a fost. Cuvântul a existat întotdeauna şi El a fost întotdeauna lângă Tatăl, ca strălucirea din lumina sa[422]. Totuşi, arienii şi semiarienii puteau să ascundă interpretarea misterului Treimii în spatele acestor expresii pe care Scriptura le aplică de asemenea fiinţelor finite, ca aceea care spune (I Cor. 11, 7) că omul este chipul lui Dumnezeu, că noi suntem dumnezei (Fapte 17, 28). Deci, era vorba de a preciza, în faţa ereziei, sensul expresiilor

---

[420] Sf. Atanasie, De decr. Nic. Syn, XIX, XX, p. 297 la J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 215.

[421] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 215-216.

[422] Sf. Atanasie, De decr. Nic. Syn., XX, p. 268 la J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 216.

biblice privind pe Domnul nostru Iisus Hristos[423] Pentru aceasta, nu era deloc un termen mai propriu ca acela, pe care papa Denis l-a întrebuinţat deja către mijlocul secolului al III-lea, de o fiinţă. Acesta trebuia să semnifice două lucruri ; în primul rând, că Fiul nu este de o fiinţă subordonată, în mod esenţial alta şi mai puţin perfectă decât Tatăl; în al doilea rând, că fiinţa Tatălui şi a Fiului este numeric aceeaşi, într-un mod că Tatăl şi Fiul posedă o singură şi aceeaşi fiinţă, că ei nu sunt unul alături de altul, ci unul într-altul. În alţi termeni, trebuia să se stabilească între fiinţa Fiului şi fiinţa Tatălui nu numai o egalitate deosebită, care ar fi permis ca ei să le conceapă ca juxtapunere şi în afară una de alta, ci unitatea numerică a fiinţei în Tatăl şi în Fiul. Acest punct din urmă, cuvântul de o fiinţă nu-l exprimă fără îndoială de asemenea explicit ca primul, ca şi consubstanţialitatea esenţială a Tatălui şi a Fiului. Totuşi el conţine de asemenea implicit unitatea numerică, numai dacă nu se admite că Părinţii ar fi voit să lase în al doilea rând loc ideii a două persoane dumnezeieşti, după ce au formulat aşa de distinct la începutul Simbolului dogma despre unitatea lui Dumnezeu[424]. Sf. Atanasie afirmă în acest sens că : „Sub raport corporal, două lucruri pot să se asemene, fără a fi unul într-altul şi cu totul fiind separate printr-un lung spaţiu, cum este al părinţilor şi copiilor lor. Dar, astfel nu sunt raporturile Tatălui şi Fiului. Fiul nu este numai asemenea Tatălui, El este substanţial inseparabil de El. El şi Tatăl sunt una, după cum spune El Însuşi şi totdeauna Tatăl este în Cuvântul după cum Cuvântul în Tatăl; este absolut acelaşi raport ca acela al razei cu lumina din care iese. Aceasta este ceea ce vrea să spună acest cuvânt de o

---

[423] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 216.
[424] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 216-217.

ființă"[425]. Acest cuvânt conține o respingere a ereziei sabeliene. După cum nu se poate spune despre doi oameni că ei sunt consubstanțiali sau că ei poartă același nume, atunci când ei sunt două persoane distincte, la fel nu s-ar putea zice despre Tatăl și despre Fiul că ei sunt consubstanțiali dacă ei nu sunt de o ființă și nu se deosebesc în ceea ce privește persoanele[426]. Din aceasta se vede că această expresie trebuia să devină deviza ortodocșilor. Ea descoperea toate artificiile exegetice ale arienilor, căci nu era posibil să se atașeze aici un sens arian sau semiarian. Disputa se va purta mai târziu aproape exclusiv asupra acestui cuvânt, la mulți semiarieni, care se considerau obligați să-l respingă ca nefiind biblic. De aici se vede în același timp cum Părinții de la Niceea au avut dreptate să aleagă acest termen și care cu precizie enunță învățătura Bisericii[427]. În anatematismele sale adăugate Simbolului, Sinodul respinge încă odată în mod expres câteva afirmații ale arienilor : 1) că a fost un timp în care Fiul nu a fot sau nu era încă născut; 2) că a fost adus din neant; 3) că El este de o altă ființă sau natură; 4) că El este schimbător și muabil. În ceea ce privește învățătura despre Sfântul Duh, Părinții au crezut oportun să nu decidă nimic încă dincolo de ceea ce era conținut în Simbolul apostolilor, prin această rațiune între altele că arienii nu atacaseră decât dumnezeirea Fiului[428]. În termenii următori, Simbolul de la Niceea, cuprinzând aici anatematismele, era astfel conceput: „Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, unul născut, adică din

---

[425] Sf. Atanasie, De decr. Nic. Syn., XX, p. 269.
[426] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 217.
[427] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 217-218.
[428] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome I, Paris, 1903, p. 218.

ființa Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut, atât cele din cer, cât și cele de pe pământ; care, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră a coborât și s-a întrupat și s-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, și s-a urcat la ceruri și va veni să judece pe vii și pe morți; și în Sfântul Duh. Iar, pe cei care spun că a fost un timp când El nu era și că mai înainte de a se naște n-a fost și că s-a făcut din cele ce nu sunt sau zic că este dintr-o altă ipostasă ori ființă, ori că este zidit, schimbător sau stricăcios Fiul lui Dumnezeu, Biserica universală îi anatematizează"[429]. „Autor al acestei definiții dogmatice socotesc unii pe Macarie al Ierusalimului, iar alții pe Hosiu de Cordoba ori pe Eusebiu de Cezareea. Vasile cel Mare vorbește, însă, de diaconul Hermogen, episcopul de mai târziu al Cezareii. Dar, întrucât, după cum s-a spus, Simbolul acesta se deosebește de cel apostolic, prin adausurile introduse, în comun, adică : din ființa Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl și prin anatema de la sfârșit, este clar că orice cercetare despre autorul lui este cu totul inutilă. De altfel, cele mai importante mărturii ale Tradiției, după care, scriitor al lui este Eusebiu, sau diaconul Hermogen, după Vasile cel Mare, se pot împăca foarte bine, fiind considerați ca autori atât Eusebiu, ca propunător al Simbolului Bisericii sale, care este baza

---

[429] Hristu Andruțos, Simbolica. Traducere din limba greacă de Profesor universitar Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 27; A. Spassky, Istoria învățăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 225-226; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, Freiburg, 1965, p. 125-126; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 121.

definiţiei de la Niceea, cât şi Hermogen, ca secretarul care a introdus în el adausurile care fuseseră hotărâte"[430].

În lipsa actelor Sinodului, noi avem trei mărturii care, manifestând tendinţe diferite în legătură cu controversa ariană, dau totuşi texte substanţial identice simbolului. Aceste mărturii sunt Eusebiu de Cezareea, în scrisoarea sa către credincioşii Bisericii sale; Sf. Atanasie, în scrisoarea sa către împăratul Jovian (363-364), care l-a întrebat care era credinţa adevărată şi în final Marcel de Ancira din care discipolii citează mai târziu formula definită la Sinodul ecumenic. Printre aceste mărturii, aceea a lui Eusebiu oferă avantajul de a fi fost scrisă imediat după încheierea Sinodului de cineva care, după propria sa mărturisire, nu a acceptat toate propoziţiile Simbolului[431].

Textul Simbolului se găseşte de altfel confirmat de traducerile latine din secolul al IV-lea, făcute de Ilarie de Poitiers, Lucifer de Cagliari şi Grigore de Elvire. Acelaşi text se regăseşte la Sf. Vasile cel Mare şi, ceea ce are mai multă greutate, în sesiunea 1 a Sinodului ecumenic de la Efes, precum şi în sesiunea 2 a Sinodului de la Calcedon, după toate manuscrisele greceşti şi traducerile latine vechi[432].

Noi am dat deja câteva indicaţii despre geneza Simbolului. După cum am văzut unii autori au atribuit Simbolul fie lui Hermogen, diacon din Capadocia, fie diaconului Atanasie din Alexandria. Dar aceste ipoteze sunt puţin verosimile şi se bazează pe o interpretare eronată a izvoarelor. Mai solidă este opinia care atribuie

---

[430] Hristu Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 27-28.

[431] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecumeniques, Paris, 1963, p. 69.

[432] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 69. Vezi şi : E. Schwartz, Das Nicaenum und Konstantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon, în „Zeitschrift für NT Wissenschaft" 25(1926), p. 38-88.

lui Hosiu paternitatea Simbolului, cum pretindeau arienii înaintea împăratului Constanţ, căci ei voiau să-l indispună împotriva episcopului de Cordoba. Ca preşedinte bisericesc al Sinodului, se poate imagina că Hosiu juca un rol mai considerabil decât ceilalţi episcopi în elaborarea formulei. Dar, citind pe Atanasie, există impresia că episcopii au fost aceia care au propus noile afirmaţii care trebuia să se adauge la nucleul original constituit de Simbolul Bisericii din Cezareea[433].

---

[433] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 71. Deşi dependenţa formulei niceene de cea din Cezareea nu poate fi pusă la îndoială, nu există totuşi nici un argument pentru a sprijini opinia lui H. Lietzmann, după care s-ar fi ţinut cont de asemenea de Simbolul Bisericii din Ierusalim. În primul rând, nici un document vechi nu face aluzie la o astfel de dependenţă. O cercetare a simbolurilor face să se ajungă la concluzia că formula de la Niceea şi aceea de la Ierusalim coincid în câteva expresii care se îndepărtează de simbolul de la Cezareea (I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Paris, 1963, p. 71-72; H. Lietzmann, Symbolstudien XIII, în „Zeitschrift für NT Wissenschaft", 24(1925), p. 193-202). În ceea ce priveşte structura, Simbolul de la Niceea ne apare ca un rezultat al sedimentării magisteriului bisericesc, în care se poate discerne diferenţe aparţinând diverselor epoci. În Simbolul de la Niceea se pot distinge construcţii din epoci succesive. Considerăm elemente foarte moderne termenii introduşi de Părinţii Sinodului de la Niceea, privind pe Fiul lui Dumnezeu şi având ca obiect condamnarea clară a arianismului : „adică din fiinţa Tatălui" şi „născut, nu făcut, consubstanţial cu Tatăl". Aceste părţi odată îndepărtate, ne rămâne un simbol care este aproape aceluia din Cezareea, în afară de formulele următoare : „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", „atât cele din cer cât şi cele de pe pământ", care pentru noi oamenii", „s-a coborât". Aceste elemente nu par să fi fost elaborate la Sinodul de la Niceea, ci este vorba mai ales de corectări sau includeri ale formulelor simbolurilor mai vechi. Noi descoperim în Simbolul de la Cezareea această expresie caracteristică : „Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină", se aseamănă mult cu altă expresie a simbolului Sf. Grigore Taumaturgul, ucenicul lui Origen, ceea ce duce prin urmare să vedem în şcoala acestuia din urmă originea probabilă a

Astfel, structura formulei Simbolului de la Niceea fiind recunoscută pe scurt, este oportun să se studieze conţinutul său teologic, mai ales în ceea ce priveşte Cuvântul lui Dumnezeu, care este cel mai important aport al Simbolului de la Niceea. Considerându-l în ansamblul său, se poate constata imediat că în structura Simbolului de la Niceea, mărturisirea de credinţă este trinitară. Altfel spus, nu se poate descoperi în construcţia frazelor mai întâi o mărturisire monoteistă, apoi o mărturisire trinitară[434].

Analiza izvoarelor biblice ale Simbolului de la Niceea duce la anumite concluzii importante. Când Simbolul de la Niceea, cu acela de la Cezareea, mărturiseşte pe „Dumnezeul unic", Tatăl Atotţiitorul, Creatorul tuturor celor văzute şi nevăzute, el nu face decât să primească revelaţia monoteistă a Vechiului Testament, aceea a lui

---

expresiei, dat fiind că la Cezareea memoria şi învăţătura marelui teolog alexandrin era încă foarte vie. Aceste elemente provin din secolele IV şi III. Mărturisirea de credinţă trinitară şi perioada hristologică sunt cele două componente ale celor mai vechi formule de credinţă a căror origină se poate evoca până în secolul al II-lea, într-un fel, până la predica apostolilor. În mărturisirea trinitară, aproape toate cuvintele sunt biblice. Există două versiuni ale perioadei hristologice şi că aceea a simbolului de la Niceea, copiată după aceea de la Cezareea, se remarcă reluând o preocupare anti-dochetă care pare orientată contra gnosticilor, aşa de numeroşi şi de periculoşi în secolele II şi III. Astfel, se poate deduce clar că Simbolul de la Niceea nu este o formulă redactată ex novo. Părţile într-adevăr niceene, deşi semnificative, sunt totuşi foarte rare. Se poate vorbi mai ales de o ediţie corectată şi dezvoltată a simbolului de la Cezareea (I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, op. cit., p. 72-73; R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt, 1996, p. 104-106).

[434] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 73; Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt, 1996, p. 106-107.

Yahvé unic, opusă multitudinii de zei. Acest „Dumnezeu unic" nu înseamnă aici în mod direct şi formal fiinţa dumnezeiască, ci Dumnezeul-persoană, în mod concret Persoana Tatălui, care este cel care se manifestă în Vechiul Testament. În mod natural, teologia a urmat liniile Revelaţiei şi am văzut deja cum această formă primară se cristalizează în Simbolul de la Niceea[435]. Părinţii de la Niceea declară că Domnul nostru Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, unul născut din Tatăl. Aceste articole de credinţă sunt revelate în Noul Testament şi cele mai vechi simboluri le-au moştenit. Aceasta s-a datorat nevoii de a respinge arianismul, căci numeroase texte biblice arată clar că Fiul Tatălui este „Fiul propriu", acela care s-a născut într-un mod tainic, „Fiul lui Dumnezeu celui viu", în care articolul subliniază deosebirea existentă între El şi noi care am primit de asemenea filiaţia divină şi care suntem „născuţi din Dumnezeu", după cum spune prologul Evangheliei de la Ioan[436].

Arie nu putea şi nu vrea să suprime titlul de Fiul al lui Dumnezeu de care Scriptura este aşa pătrunsă şi înţelegea să-l reducă, după cum am văzut, la o pură filiaţie adoptivă, asemănătoare cu a noastră. Interpretându-le în felul său şi într-un sens foarte larg, el era gata să subscrie la toate articolele în care se proclama că Iisus Hristos era Fiul unul născut din Tatăl. Arie admitea născut, dar impropriu, ca noi, în realitate creat şi ca orice creatură, produsă printr-o hotărâre a voinţei Tatălui şi nu prin comunicarea naturii sale sau a fiinţei sale. Aceasta era o evidenţă pentru Arie,

---

[435] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 75; Athanasius, Contra Arianos, II, 61-62, in „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 285.

[436] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 76; Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt, 1996, p. 226-227.

pentru că natura Tatălui era incomunicabilă. Tot ceea ce susținea Arie se opune absolut simplității, desăvârșirii și neschimbabilității ființei dumnezeiești a Tatălui[437]. Pentru a evita aceste subterfugii ale lui Arie, Părinții de la Niceea decid să includă aici, cu caracter de comentariu, o scurtă secțiune dar foarte importantă „adică din ființa (ousia) Tatălui". Mărturia Sf. Atanasie și de asemenea cercetarea analitică a simbolului, ne permit să înțelegem ușor textul adăugat din nou. Episcopii au vrut să sublinieze ideea nașterii strict naturale, care este originea Fiului. Ea nu este rezultatul exterior al unei intervenții a voinței Tatălui, ca în cazul fiilor adoptivi care sunt creaturi, ci ea este comunicarea interioară a ființei din care se naște. Nașterea și a fi născut diferă esențial. Acest sens al propoziției nu implică, după cum se temea Arie, o împărțire sau o schimbare a ființei Tatălui. Acesta este specificul filiațiilor care au loc la ființele create, un lucru accidental pe care definirea nașterii nu îl comportă în ea însăși[438].

De asemenea, trebuie subliniat faptul foarte important că ierarhia Bisericii a folosit un termen care nu este biblic, ci filozofic pentru prima sa definiție dogmatică, ceea ce se va reflecta încă în Simbolul de la Niceea și mai târziu în alte definiții ale credinței în cursul secolelor. Cuvântul despre care este vorba este termenul grec „ousia", care corespundea atunci termenului latin „essentia" sau „substantia". El nu a avut un sens perfect definit în secolele III și IV. Se confunda uneori puțin cu cuvântul grec „hypostasis", pe care latinii îl traduceau prin „subsistentia" sau de asemenea prin „persona". Această

---

[437] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 76.

[438] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 77; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 239-240.

confuzie a fost cauza incertitudinilor, până ce în a doua parte a secolului al III-lea, datorită mai ales Părinților capadocieni, a început să se determine clar sensul cuvintelor „ousia" și „hypostasis" vorbind despre Dumnezeu, „ousia" desemnând numai ființa Sa, una și comună Tatălui și Fiului, în timp ce „hypostasis" însemna întotdeauna persoana. Plecând de la acest moment se oficializează în Biserică expresia că în Dumnezeu există „o singură ființă și trei ipostase"[439]. „Când noi, zice Sf. Grigorie Teologul, în mod evlavios întrebuințăm expresiile : o ființă și trei ipostase, indicând prin prima ființa dumnezeiască, iar prin a doua însușirile celor trei ipostase, iar cei din Apus din cauza sărăciei limbii lor și din neajunsul numirilor (terminologiei) nu pot deosebi ființa și ipostasele și de aceea înlocuiesc cuvântul „ipostasă" cu cuvântul „persoană", pentru a nu da prilej cuiva să gândească că ei recunosc trei ființe, apoi ce se mai întâmplă din aceasta ? Ceva foarte regretabil. S-a întâmplat că în expresia „trei persoane", văd sabelianism, iar în expresia „trei ipostase" arianism. Iar pe măsură ce în fiecare zi se adaugă câte ceva nemulțumitor, se apropie pericolul, când împreună cu cuvintele se vor dezbina și părțile lumii"(A. Spassky, Istoria învățăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 538). Această explicație s-a făcut la Sinodul din Alexandria (362), sub influența Sf. Atanasie cel Mare, care cunoștea foarte bine cugetările apusenilor despre Sfânta Treime (A. Spassky, Istoria învățăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, p. 436-438). În ciuda aceasta, este evident, din contextul și din termenii controversei ariene, că adăugându-se simbolului că Fiul este născut „din ființa Tatălui", episcopii nu vroiau să

---

[439] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 77-78.

vorbească despre „ipostasul sau persoana Tatălui”, ci „despre ființa sau substanța Tatălui”. Fiul provine din ființa Tatălui, spre deosebire de creaturi care nu sunt decât rezultatul exterior al unui act al voinței Sale atotputernice. Articolele Simbolului sunt legate logic între ele și formează o serie gradată și deductivă. Deci, Fiul s-a născut și provine din ființa Tatălui.

La Părinții Sinodului de la Niceea este evidentă și perfect justificată intenția de a zdrobi principalele afirmații dogmatice ale arianismului. Repetând cuvântul întrebuințat anterior și adăugându-i un altul, ei scriu : „născut, nu făcut”. Consecința se impune : dacă El vine de la Tatăl ca Fiul adevărat prin natură, El nu este o creatură. Toți sunt de acord în această privință. Dar exact pentru această rațiune, arienii negau filiația adevărată și ziceau Fiului că El era „creația” și „opera” Tatălui. Sinodul a pus capăt acestei erori proclamând nașterea adevărată care era la originea Fiului[440].

Termenul „homoousios”, de o ființă sau consubstanțial a constituit punctul nevralgic al Simbolului de la Niceea. El este linia dreaptă care străbate flancul arianismului și semnul contradicției despre care se va discuta încă timp de o jumătate de secol. Nu numai arienii, ci de asemenea semiarienii de tendință mai mult sau mai puțin politică, se opun Simbolului din cauza acestui termen, pe care ei nu vroiau absolut să-l accepte. Apărarea termenului „homoousios” revine, în secolul al IV-lea, să mărturisească Ortodoxia de la Niceea[441].

---

[440] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 78, 79; Basil of Caesarea, Epistolae, 361, în „The Later Christian Fathers”, London, 1974, p. 64-65; Basil of Caesarea, Contra Eunomium, II, 28, în „The Later Christian Fathers”, London, 1974, p. 66-67.

[441] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 82; A. Spassky, Istoria învățăturii

Istoria a dovedit, că din punct de vedere dogmatic centrul de gravitate în formula credinței Sinodului de la Niceea, a fost acest termen „de o ființă". În timp ce primul termen „din ființa", ca cel care putea fi interpretat în mai multe sensuri și era chiar superfluu alături de „homoousios", a fost scos din Simbolul credinței de Sinodul II ecumenic, ultimul lăsat în Simbolul credinței, a trecut prin mai multe crize, s-a dovedit mai presus de orice critică și a rămas până în zilele noastre ca cea mai precisă exprimare a credinței Bisericii creștine despre raporturile dintre primele două persoane ale Sfintei Treimi. Împotriva lui „homoousios" erau în mod deosebit arienii și Sf. Atanasie explică aceasta prin faptul că acest termen „într-adevăr era cea mai severă condamnare a ereziei lor, și pe ei îi jignea nu expresia", ci condamnarea lor, care se conține în expresie[442].

Opoziția lupta împotriva termenului „homoousios" al Sinodului de la Niceea, dar totodată lupta și contra arienilor. Sinodul din Antiohia (341), care a fost compus din opoziție și care a condamnat pe Sf. Atanasie, nu primește termenul „de o ființă", însă cu toate acestea hotărăște că „pe acei care afirmă, că Fiul este din neființă, iar nu de la Dumnezeu, și că a fost un timp, când El n-a existat, Biserica universală îi consideră străini[443]. Astfel, putem afirma că majoritatea sinoadelor, pe care le-a avut opoziția contra celor care susțineau termenul „homoousios", într-o formă sau alta a condamnat și pe arieni și aceasta se făcea de opoziționiști nu numai în mod

---

dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 225-226; Serghie Bejan, Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului, Chișinău, 1930, p. 122-123.

442 Silvestru Ep. de Canev, Teologia dogmatică ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. II, București, 1899, p. 410.

443 A. Spassky, Istoria învățăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 333-337.

oficial, prin sinoade, dar şi în mod particular prin scrieri. Eusebiu, episcopul Cezareii, unul dintre fruntaşii opoziţiei faţă de hotărârea de la Niceea, condamnă pe arieni şi combătând învăţătura lor, scrie : „Dacă El (Fiul lui Dumnezeu) ar fi provenit din nefiinţă, apoi nici n-ar fi adevărat Fiu al lui Dumnezeu"[444]. Opoziţia, după cum se ştie, pentru a exprima învăţătura adevărată despre Fiul lui Dumnezeu, mai târziu a început a întrebuinţa în loc de „homoousios", termenul „homoiousios" sau „asemănător după fiinţă". Cuvântul „homoiousios" de obicei se traduce „asemănător", însă după întrebuinţarea lui în greacă, sensul adevărat al acestui cuvânt indică nu asemănarea în sensul apropierii, ci în sensul că obiectele sunt la fel şi egale după însuşiri şi atribute, însă nu după fiinţă, pentru care grecii întrebuinţau alt cuvânt. Astfel explică sensul acestui cuvânt şi Sf. Atanasie : „Voi ştiţi zice el, adresându-se celor care susţineau termenul „homoiousios", că „asemănător" se spune referitor nu la fiinţă, ci la forma exterioară şi atribute. Omul în comparaţie cu alt om se numeşte „homoiousios" nu după fiinţă, ci după chipul exterior. După fiinţă Ei sunt de o fiinţă"[445]. Sf. Atanasie în Răsărit şi Sf. Ilarie de Pictavium în Apus au contribuit la apropierea şi înţelegerea ambelor părţi, prin operele lor, în care ei au expus sensul adevărat al hotărârilor de la Niceea şi au analizat înţelesul lor greşit de către opoziţie. Sf. Ilarie scrie că, dacă cei care susţin

---

[444] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 279, nota 7. Eusebiu de Cezareea scrie că : „Expresia „homoousios" nu înseamnă altceva decât, că Fiul lui Dumnezeu nu are nici o asemănare cu creaturile, ci în toate este asemenea numai cu Tatăl şi există nu din altă fire sau fiinţă, ci din Tatăl" (A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 145).

[445] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 371.

termenul „asemănător" nu recunosc cuvântul „de o fiinţă" pentru că nu se găseşte în Scriptură, apoi ei nu se contrazic întrebuinţând „homoousios" ? Sabelie şi Paul de Samosata, care se foloseau de acest termen, desigur au fost eretici. Voi nu sunteţi arieni, se adresează Sf. Ilarie către susţinătorii termenului „asemănător", dar de ce respingând acest cuvânt (homoousios) voi atrageţi asupra voastră învinuirea de arianism. Părinţii de la Niceea au murit în pace. Noi suntem hirotoniţi de ei şi suntem urmaşii lor. Oare putem noi îndrăzni să anatematizăm formula, pe care ei au întărit-o ?! Să nu fie aceasta ! Însuşi cuvântul „homoousios" nu merită nici o învinuire, dacă sensul lui nu respinge adevărul. Dacă în înţelesul lui potrivit poate fi admis, apoi să nu respingem cuvântul „homoousios"[446].

Părinţii care apărau credinţa de la Niceea nu au vrut să admită „homoiousios" ca sinonim cu „homoousios" şi l-au respins în mod clar ca insuficient sau încă cerând să fie completat printr-o altă expresie care să-i ridice caracterul său vag şi puţin determinat, de exemplu „asemănător în totul". Deci, condamnând în mod deschis erorile lui Arie şi proclamând într-un mod pozitiv adevărata şi stricta filiaţie dumnezeiască a Cuvântului născut din fiinţa Tatălui, precum şi identitatea sa absolută de fiinţă cu unicul adevăratul Dumnezeu, Simbolul de la Niceea proclama dumnezeirea lui Iisus Hristos[447].

Simbolul de la Niceea este o definiţie dogmatică. Mai mult, mărturisirea de credinţă aprobată de Sinodul I ecumenic este prima definiţie dogmatică formulată de Biserică. Pentru a o dovedi, trebuie să demonstrăm legitimitatea Sinodului de la Niceea şi intenţia Părinţilor a

---

[446] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Sergheiev Posad, 1906, p. 428.

[447] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 87.

aduce o judecată valabilă pentru întreaga Biserică în materie de credinţă, sau, ceea ce îi revenea, de a pronunţa o defir iţie dogmatică. Circumstanţele în care Simbolul a fost elaborat, pedeapsa excomunicării lansată împotriva arienilor care nu vroiau să subscrie, manifestă clar dorinţa Părinţilor de a da o hotărâre definitivă şi universală în materie de credinţă[448].

În ceea ce priveşte aprobarea ulterioară a Simbolului de către pontifii romani, noi posedăm mărturii foarte clare şi foarte autorizate la papii din secolul al IV-lea. Ast.el, Julius I (333-352) vorbeşte despre impietatea arienilor „anatematizaţi de toţi Părinţii adunaţi în marele Sinod de la Niceea", precum şi de „erezia ariomaniacilor, condamnată şi respinsă în tot locul de toţi episcopii""[449]. De asemenea, papa Liberiu (352-366), ne-a lăsat expresii foarte semnificative în favoarea Simbolului de la Niceea, care „conţine adevărul perfect, care refuză şi respinge toate ereziile". Sozomen remarcă faptul că Liberiu, în ceea ce zicea, rămâne fidel Simbolului de la Niceea. Papa Damasus (366-384), aduce laude Sinodului de la Niceea, în care episcopii „au ridicat acest zid contra armelor demonului şi au neutralizat, prin acest antidot, otrăvurile mortale". „Acest Simbol compus la Niceea, în acord cu autoritatea apostolică, trebuie să fie păstrat ferm şi constant. El este o slavă, de asemenea, pentru noi ca şi pentru răsăriteni care se recunosc ca universali şi pentru

---

[448] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 87-88.

[449] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 88. Sf. Atanasie, Apologie contra arienilor, 23 şi 25, P.G., 25, col. 286, 290.

occidentali. Noi gândim că cei care nu sunt de acord se separă de comuniunea noastră şi pierd numele de fii"[450].

Simbolul de la Niceea devine o garanţie a Ortodoxiei. Cel care îl mărturiseşte este ortodox, cel care îl respinge este un eretic. Sinodul II ecumenic de la Constantinopol va reafirma într-un mod solemn Simbolul de la Niceea, după cum vom vedea. În sesiunea I a Sinodului de la Efes, în momentul în care începe examinarea învăţăturii lui Nestorie şi a lui Chiril, se citeşte mai întâi formula de la Niceea, pentru a formula apoi hotărârea în felul următor : Învăţătura despre cele două firi este sau nu este de acord cu Simbolul de la Niceea ? Acelaşi sinod publică un decret interzicând să se atingă de textul formulei de la Niceea sau să se introducă aici modificări, subliniind o dată mai mult inviolabilitatea acestui Simbol deja recunoscut de către unii în secolul al IV-lea. De asemenea, nu este în plus să se adauge că Biserica Răsăriteană a înţeles întotdeauna această intangibilitate a conţinutului doctrinar al Simbolului altfel de litera sa. În sfârşit, Părinţii Sinodului de la Calcedon au aprobat, de asemenea, Simbolul de la Constantinopol, compunând un altul despre hristologie. Când, într-una din primele sesiuni, comisarii imperiali au întrebat dacă se va elabora ca urmare un nou simbol, episcopii s-au opus de la început, invocând că este suficient Simbolul de la Niceea pentru a judeca ortodoxia unei învăţături[451]. În ultimele sesiuni, când episcopii au cedat în sfârşit presiunii imperiale şi au promulgat un lung decret dogmatic, ei au început prin a repeta că ei „au reînnoit credinţa infailibilă a Părinţilor predicând la toţi

---

[450] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 89; Sozomen, Istoria bisericească, VI, 23, P. G., 67, col. 1352.

[451] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 89-90.

Simbolul celor 328", care „se distinge prin expunerea sa strălucitoare şi imaculată a credinţei celor 328 de Părinţi adunaţi la Niceea în timpul împăratului Constantin de pioasă amintire". Pentru Părinţii de la Calcedon, Simbolul de la Niceea este piatra pe care se întemeiază credinţa. Ei „confirmă" ceea ce Sinodul de la Niceea a definit şi „subscriu" aici[452].

Simbolul de la Niceea, regulă a credinţei, constituie primul document scris în care trebuie să se creadă ca şi în Sfânta Scriptură şi după ea, căci el exprimă adevărul revelat de către Dumnezeu. Tradiţia orală începe să devină Tradiţie scrisă. Pentru a fi creştin trebuie să admiţi cuvântul lui Dumnezeu, care se află în Scriptură şi acela care s-a cristalizat în Simbol. Desigur, expresiile din formula de la Niceea au fost împrumutate majoritatea din Noul Testament, dar nu toate. În mod deosebit se găsesc cuvinte împrumutate din limbajul filozofic care oferă avantajul de a defini cu mai multă precizie adevărul revelat. Biserica impune o interpretare determinată a Bibliei. Arie invoca, el însuşi, Scriptura, dar el dădea texte despre filiaţia Cuvântului într-un sens larg şi impropriu şi în acelaşi timp înţelegea într-un sens foarte limitat textele aplicate Fiului, adjectivul „făcut", în special renumitul pasaj din Proverbe : „Domnul m-a creat". Simbolul defineşte ceea ce trebuie să se înţeleagă în sensul lor strict din textele biblice despre filiaţia dumnezeiască a Cuvântului şi ceea ce nu trebuie dimpotrivă să se ia ad litteram, termenii „făcut" sau „creat". Aceasta este Tradiţia care interpretează Scriptura[453]. Pe scurt, Simbolul

---

[452] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 90; G. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Vol. VII, p.109.

[453] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 90-91.

de la Niceea, prima definiţie dogmatică a Bisericii, este un monument plin de autoritatea Bisericii infailibile. Această primă definiţie apare sub două forme redacţionale devenite apoi clasice. De o parte, un Simbol în care se mărturiseşte credinţa definind articolele dogmatice într-o manieră pozitivă, ca adevăruri care trebuie să fie crezute pentru că ele conţin Revelaţia dumnezeiască, iar de altă parte, anexa, redactată în formă de anatemă şi cu caracter formal negativ. Simbolul condamnă ca opuse credinţei creştine anumite afirmaţii, care sunt prin urmare eretice[454].

Simbolul de la Niceea marchează o opoziţie clară faţă de arianism încât abia se poate imagina că arienii şi origeniştii ar fi putut să fie de acord cu el. Explicaţia trebuie căutată fără îndoială în restricţiile şi rezervele care lăsau poarta deschisă unei interpretări personale ulterioare. Această supunere pur exterioară pentru a păstra bunurile datorate împăratului trebuia, în continuare, să antreneze controverse, surse ale disputelor fără sfârşit între Răsărit şi Apus[455]. Sinodul de la Niceea nu a pus punct final dezbaterilor. Aceasta se înţelege când se evaluează păstrarea şi conţinutul formulelor definitive. Ele sunt constrânse să exprime un antiarianism negativ încât ele vizează să dea o explicaţie pozitivă, în termeni bine chibzuiţi, relaţiile dintre Tatăl şi Fiul. Aici trebuie să se noteze progresul pe care îl reprezintă definirea termenului „homoousios". Prin acesta se recunoştea unitatea desăvârşită a lui Dumnezeu contra oricărui triteism, în acelaşi timp ce se garanta dumnezeirea persoanei Fiului, împotriva tuturor poziţiilor subordinaţianiste şi modaliste. Dar se omite să se menţioneze cum Fiul provine din Tatăl

---

[454] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 91-92.

[455] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 247.

şi să se menţioneze în Simbol naşterea veşnică a Fiului[456]. În aceeaşi ordine de idei, se întâlneşte o altă insuficienţă teologică, care va fi exagerată în dezvoltarea ulterioară. Aceasta este lipsa de referinţă la o iconomie a Treimii, iconomie care a fost pusă în valoare de Tradiţia veche din Asia Mică şi mai recent de aceea din Occident (Tertulian). Această omisiune va împiedica o nouă explozie a modalismului, dar va relansa de asemenea legăturile dintre adevărul care se confirma şi istoria creaţiei şi a mântuirii. Ea va ridica în gândirea creştină posibilitatea de a sesiza Treimea plecând de la Revelaţia dumnezeiască[457].

Formula renumită „de o fiinţă cu Tatăl", îndreptată împotriva arianismului, putea să însemne nu numai o identitate cantitativă perfectă (cum vroia Sinodul), dar şi o identitate calitativă, atribuită exterior celor două subiecte diferite. Astfel apusenii interpretau deofiinţimea unei unităţi substanţiale numerice. Răsăritenii, urmând pe Origen vedeau o comuniune a fiinţei generice. Acuzaţia de sabelianism lansată contra occidentalilor era datorată, între altele, exemplului lui Marcel de Ancyra (+374). Acesta a reluat concepţia iconomică despre Treime după tradiţia veche din Asia Mică şi tradiţia apuseană a lui Tertulian şi el a accentuat mult rolul unităţii dumnezeieşti[458]. Un apărător extrem al punctului de vedere niceean a fost Marcel de Ancyra (+374). El considera că Logosul, care în fiinţa sa este una cu Dumnezeu, mai întâi în şi prin Întrupare a putut să se numească „Fiu". Odată filiaţia va înceta în Hristos şi Logosul se va sui din nou la Tatăl.

---

[456] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 247-248.
[457] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 248.
[458] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 248, nota 18.

Cuvintele introduse în Simbolul de credinţă de la Niceea „a cărui împărăţie nu va avea sfârşit” au fost îndreptate împotriva concepţiei lui Marcel de Ancyra. El a reprezentat o noţiune „iconomică” despre Treime cu o idee despre o „extindere” a Dumnezeirii la Fiul şi la Duhul Sfânt. El a fost acuzat de oponenţii săi, arienii, a fi sabelian, dar el a făcut, în contrast cu modaliştii, o distincţie decisivă între Logos şi Logosul de la care a plecat[459]. Un ucenic al lui Marcel de Ancyra, Photinus de Sirmium (+376), a tras consecvenţe asemănătoare din teologia lui, căci el în hristologie a considerat să reprezinte un punct de vedere adopţianist sau dinamic. În literatură polemică mai veche s-a vorbit de aceea adesea despre „fotianism” pentru a desemna o asemenea concepţie. Photinus a considerat Logosul ca identic cu Tatăl, în timp ce Hristos a fost înţeles numai ca fiul Fecioarei Maria[460].

În timpul disputelor teologice îndelungate, care au urmat Sinodului de la Niceea din 325, hotărârile acestuia au întâlnit la început o puternică rezistenţă. Partida originară pur ariană, dar mai târziu mediantă, care s-a format în jurul lui Eusebiu de Nicomidia, şi-a însuşit puterea. De asemenea împăratul a împărtăşit acest punct de vedere. Sf. Atanasie a fost alungat din scaunul episcopal[461]. La începutul secolului al IV-lea (Sinodul de la Ancyra, 358) s-a prezentat o nouă partidă mediantă, care susţinea termenul „homoiousios” (asemănător). O serie de teologi în ultima parte a secolului al IV-lea, mai ales cei trei capadocieni au prezentat în mod hotărât învăţătura

---

[459] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 59.

[460] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.59; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 186-187.

[461] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, p. 59.

niceeană şi au dezvoltat Ortodoxia niceeană tânără. O parte dintre susţinătorii termenului „asemănător” au împărtăşit acest punct de vedere, pe care ei deja înainte au stat foarte aproape. Prin aceasta s-a pregătit terenul pentru triumful final la Sinodul II ecumenic de la Constantinopol din 381, unde deciziile Sinodului I ecumenic de la Niceea au fost din nou confirmate[462].

B. Dogma Sfintei Treimi până la Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381).

1. Dispute teologice în deceniile după Sinodul de la Niceea (325). În timpul deceniilor, care au urmat după Sinodul de la Niceea, au continuat controversele despre deofiinţimea sau consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, cu multe schimbări şi triumfuri. Majoritatea episcopilor răsăriteni s-au străduit să amâne hotărârea de la Niceea. Eusebiu de Nicomidia a devenit conducătorul propriu zis al opoziţiei, care desigur nu susţinea vreun arianism pronunţat, dar totuşi a mers în direcţia ariană. S-a invocat faptul că termenul „homoousios”(de o fiinţă) ar fi o noutate, care nu se găseşte în Scriptură şi adepţii Sinodului de la Niceea au fost suspectaţi ca „sabelieni”[463]. În mod deosebit, un apărător al Sinodului de la Niceea a fost Marcel de Ancyra, care a vrut să evite termenii filozofici şi să se întemeieze pe fundament biblic. Conform textului din Sf. Ioan I, Logosul a fost din veşnicie în Dumnezeu. Când Dumnezeu a hotărât ca umanitatea să devină o Biserică a lui Dumnezeu, Logosul a intrat în activitate în creaţie, revelaţie şi mântuire. La plinirea vremii, Logosul Hristos s-a întrupat pentru mântuirea lumii. Marcel de

[462] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 59-60.
[463] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 57; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 243-244.

Ancyra spre deosebire de Sf. Atanasie distingea între Logosul și Fiul. Expresia Fiu o folosea numai despre Hristos. Marcel de Ancyra considera ființa lui Dumnezeu înainte de trimiterea Duhului Sfânt ca „binitară”, după aceea ca trinitară. El învăța deci „o Trinitate iconomică” și nu era „sabelian”[464]. Totuși, adversarii au relevat dificultatea de a arăta în ce fel Logosul ar fi deosebit de Tatăl, un punct de vedere pe care de altfel s-a considerat că și Sf. Atanasie l-a exprimat pe scurt. Ei s-au referit la faptul că Logosul Fiu ca „un Dumnezeu născut” a reprezentat o persoană subordonată Tatălui. Când Sinodul de la Niceea nu a adus pacea dorită în Biserică, împăratul Constantin a devenit nesigur în privința importanței acestuia și el a intrat sub influența partidei eusebiene și în final a mers așa de departe încât l-a alungat pe Sf. Atanasie[465]. Dintre fiii și succesorii lui, împăratul apusean Constanțiu (337-350) a fost un adept, iar Contanțiu (337-361) din Răsărit a fost un adversar hotărât al Sinodului de la Niceea. În timp ce în Apus, unde din vechime exista încrederea în deoființime prin formula lui Tertulian „a uneia și aceleași substanțe”, s-a păstrat hotărârea Sinodului de la Niceea, în Răsărit a câștigat tot mai mult teren adversarii favorizați de Constanțiu (350), care a devenit împărat și în Apus, a făcut și acolo presiuni pentru a fi de acord cu condamnarea Sf. Atanasie de către sinoade răsăritene, ceea ce s-a întâmplat la sinodul din anul 350. În acest timp, Simbolul de la Niceea și adepții lui se aflau într-o perioadă umbrită. Arianismul vechi a îndrăznit să

---

[464] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 57; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 244-245; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 219-220.

[465] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 57;

apară din nou, reprezentat de Aetius(+367) şi Eunomiu(+circa 393)[466]. Fiul ar fi după ființa Sa diferit de Tatăl, de unde numele de anomei. Alături de acest grup se afla o altă opoziție extrem de moderată împotriva formulei „homoousios" a Simbolului de la Niceea. Această direcţie în care Vasile de Ancyra era reprezentant deosebit, învăța în concordanţă cu un Sinod mai vechi din 340, că Fiul ar fi după ființa Sa asemănător Tatălui (homoiousios) şi vroia cu această formulă să accentueze independenţa personală a Fiului şi să evite pericolul „sabelianismului"[467]. A treia direcţie, reprezentată de episcopii curţii împărăteşti a dobândit la sfârşitul anului 350 o victorie pentru un arianism moderat şi a stabilit la sinoadele din 350 şi 359 că Fiul ar fi „după mărturia Scripturii asemenea Tatălui". Aetius a fost desigur depus, dar ceilalți arieni văditi au obţinut posturi episcopale înalte. Situaţia s-a schimbat, după moartea lui Constanţiu, când Iulian a devenit împărat şi amestecul împăratului în favoarea unei partide a încetat. Adepţii formulei „asemănător după fiinţă" s-au întărit şi alături de Vasile de Ancyra în Apus a luptat şi Ilarie de Poitiers pentru cauza lor. Ei au resimţit opoziția faţă de anomei la fel de puternică, ca şi adepţii formulei „asemănător" şi au vrut să susțină că ființa Fiului nu ar fi numai înrudită şi asemănătoare Tatălui, ci egală cu aceasta în mod desăvârşit[468]. La un sinod din Antiohia (362), care

---

466 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 58; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 251-252.

467 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 58; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 224.

468 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 58; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 252-253; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 224.

a avut loc sub preşedinţia Sf. Atanasie s-a produs o apropiere importantă între direcţia lor şi adepţii formulei „de o fiinţă" a Simbolului de la Niceea. Adepţii formulei „asemănător" au fost recunoscuţi de cei din urmă ca fraţi. Eforturile lor de a păstra independenţa personală a Logosului au fost recunoscute ca deplin întemeiate. Partea cea mai importantă ar fi să se respingă orice vorbire despre diferite fiinţe. De asemenea problema poziţiei Duhului a fost tratată. S-a vorbit despre fiinţa lui Dumnezeu, dar de asemenea despre trei ipostase, numai în cazul din urmă s-a susţinut că acestea trei sunt „de o fiinţă". În timpul care a urmat direcţia arianizantă a avut desigur o putere exterioară mai mare, dar punctul de vedere nicean modificat s-a îndreptat spre victorie şi acesta s-a pregătit prin aceea că cei mai reprezentativi teologi ai timpului au lucrat în acest duh[469].

Personalitatea şi lucrarea Sf. Atanasie în favoarea învăţăturii de la Niceea marchează profund discuţiile trinitare de la mijlocul secolului al IV-lea. Pentru el controversa ariană era mai mult o problemă religioasă decât o problemă de filozofie speculativă. Ceea ce considera el mai ales în arianism, era pericolul pe care îl prezenta pentru credinţa în mântuire. Din punct de vedere teologic, el punea accentul pe identitatea fiinţei între Tatăl şi Fiul. În acest scop, el întrebuinţa plecând din 351 expresia „homoousios" (de o fiinţă)[470]. În schimb el reuşea mai puţin bine să exprime în învăţătură deosebirea şi trinitatea persoanelor. Cauza constă într-o lipsă a

---

[469] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 58; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 256; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines Vol. I, History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 226.

[470] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 250.

terminologiei. Lui îi lipsea o definiție a persoanei. Pentru că el considera ca sinonimi termenii „ousia” și „hypostasis” și el, de altfel, ezita să traducă termenul „prosopon” al sabelienilor prin termenul latin „persona”, el nu ajungea să definească însușirile persoanelor. Ca urmare a acestei insuficiențe conceptuale în deosebirea persoanelor, el a fost taxat de modalism. Relațiile sale vechi de prietenie cu Marcel de Ancyra au fost invocate de adversarii săi pentru a întări încă această acuzație. În realitate, ceea ce învățătura Sf. Atanasie are insuficient nu ține de erori obiective, ci de o terminologie încă incertă, care este de altfel problema tuturor contemporanilor săi[471].

Situația se va schimba cu capadocienii, care aduc o contribuție decisivă la dezvoltarea învățăturii trinitare și la explicarea Simbolului de la Niceea. Acești „neo-niceeni” au reușit de asemenea să pună un punct final controverselor ariene. În prezentarea dogmei trinitare, capadocienii, contrar Sf. Atanasie, plecând de la deosebirea celor trei persoane dumnezeiești, care nu era pentru ei o presupunere, care se trecea sub tăcere, ei vedeau tema prin excelență a învățăturii trinitare[472].

2. Părinții capadocieni și Dogma Sfintei Treimi. Cu toate că formularea Sf. Atanasie dată ortodoxiei niceene a fost de o însemnătate fundamentală pentru expunerea ulterioară a Dogmei Sfintei Treimi aprobată de Biserică, totuși nu s-a aderat total la formulările lui. Printre altele s-au luat idei de la Origen și de la Tertulian (de exemplu învățătura despre cele trei persoane dumnezeiești). Cei care au dus mai departe moștenirea de la Sf. Atanasie în

---

[471] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut”, 5, Paris, 1970, p. 250.
[472] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut”, 5, Paris, 1970, p. 250-251.

această direcţie şi înainte de toate au contribuit la formularea învăţăturii despre Treime după moartea Sf. Atanasie (+373) sunt aşa numiţii cei trei capadocieni[473]. Sf. Vasile cel Mare (330-379), arhiepiscop de Cezareea, a dat impulsuri fundamentale teologiei niceene tinere, care în final a învins arianismul. Fratele său mai tânăr, Sf. Grigorie de Nyssa (335-394/395), a dezvoltat într-un mod mai speculativ acelaşi punct de vedere ortodox şi Sf. Grigorie de Nazianz (330-390) a interpretat acest punct de vedere în „Orationes" într-o formă retorică. În mare măsură prin contribuţia celor trei capadocieni, teologia niceeană a câştigat victoria ca adevăratul centru între arianism şi modalism. În acest timp se pun de asemenea bazele pentru teologia răsăriteană de mai târziu. Teologii menţionaţi mai sus prezintă mai mult decât Sf. Atanasie un punct de vedere răsăritean direct, pe care înţeleg să-l interpreteze în spiritul lui Origen şi asociază ortodoxia niceeană cu raţionamente din şcoala alexandrină mai veche[474].

În timp ce Sf. Atanasie accentuează puternic unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi pleacă de la aceasta, când el descrie Treimea, capadocienii pleacă de la cele trei persoane dumnezeieşti deosebite şi formulează o terminologie pentru a descrie în acelaşi timp Treimea şi unitatea. Prin aceasta ei stabilesc o legătură cu idei mai vechi din teologia greacă în care a fost important să se deosebească persoanele ca diferite stadii în Dumnezeire

---

[473] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 65; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 256-257.

[474] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 65; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 227-228.

(Origen)[475]. Acum se introduce o distincţie precisă între noţiunile „ousia" (fiinţă) şi hypostasis (persoană) şi se desemnează cea dinainte ca fiinţa dumnezeiască unitară, iar cea din urmă noţiune se pune pe acelaşi plan cu cuvântul persoană. La Sf. Vasile se prezintă un exemplu, care elucidează însemnătatea mai detaliată a acesteia. Noţiunea om desemnează ceea ce este general, ceea ce este comun tuturor oamenilor. Dar un om individual, de exemplu, Pavel sau Ioan, au caracteristici determinate, care îl deosebesc pe el de alţi indivizi. Atât Pavel cât şi Ioan au o existenţă independentă, dar ei au de asemenea ceva comun, adică faptul că ei sunt oameni, că aparţin conceptului general de oameni. Cu aceasta se indică fiinţa (ousia) lor comună, dar fiecare în sine este persoană, care are o existenţă independentă (ipostastică). Ipostasul sau persoana este deci forma de existenţă specială, caracteristicile speciale, prin care universalul primeşte formă concretă. Aceasta este ceea ce există pentru sine şi nu în altceva[476]. Când noţiunea de ipostas se întrebuinţează în învăţătura despre Treime, prin aceasta se indică astfel că cele trei persoane dumnezeieşti au însuşiri şi caracteristici speciale, prin care ele se deosebesc de celelalte şi prezintă fiecare forma de existenţă specială. În acelaşi timp ele au aceeaşi fiinţă dumnezeiască una. Această formulare a învăţăturii despre Treime se obişnuieşte să se rezume în formula „o fiinţă, trei

---

[475] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 65-66; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 258; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 228.

[476] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 65-66; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 258-259.

persoane"[477]. La problema privind ceea ce caracterizează cele trei persoane, capadocienii răspund prin a trimite la relaţia dintre ele. Tatăl este nenăscut, Fiul este născut din Tatăl. Duhul Sfânt purcede din Tatăl prin Fiul. Ceea ce distinge persoanele în relaţia lor reciprocă se descrie de asemenea printr-o trimitere la lucrarea lor dumnezeiască. Tatăl este principiul acesteia, Fiul este Mântuitorul, Duhul Sfânt este cel care desăvârşeşte lucrarea[478]. Sf. Grigorie de Nazianz afirmă : „În mod deosebit, Tatăl este nenăscut. Fiul este născut, Sfântul Duh este purces. Să ne mulţumim să cunoaştem aceasta că Unitatea este adorată în Treime, Treimea în Unitate"[479]. Acest punct de vedere, în care capadocienii merg dincolo de Sf. Atanasie, este deosebirea detaliată dintre fiinţă şi persoană. Prin aceasta se caută, cu ajutorul terminologiei filozofice, să se descrie ceea ce caracterizează fiinţa lui Dumnezeu şi cele trei persoane în sine şi pentru sine, independent de lucrarea Treimii în exterior. Pe această cale se ajunge la distincţii formale, care se prezintă drept consecinţe necesare ale conţinutului învăţăturii de credinţă. Faptul că aici este vorba despre aşa ceva, care de altfel nu se poate explica mai detaliat, ci merge dincolo de limitele cunoaşterii noastre (mysterium trinitatis), aceşti teologi sunt în acelaşi timp dornici să accentueze[480].

---

[477] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 66; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 229-230.

[478] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 66; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 232.

[479] Gregory of Nazianzus, Orationes, 25, 17, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 116.

[480] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 67.

Teologia celor trei capadocieni a contribuit, pe de o parte, într-un mod decisiv, la terminarea luptei îndelungate privind deofiinţimea Fiului şi pe de altă parte, în acest context a adus contribuţia hotărâtoare la formularea învăţăturii despre Treime pe fundament ortodox. Educaţi în filozofia neoplatonică, aceşti teologi, dintre care cel mai reprezentativ a fost Sf. Grigorie de Nyssa, fratele Sf. Vasile cel Mare, au făcut accesibilă formula Simbolului de la Niceea pentru lumea răsăriteană. În fiinţa (ousia) lui Dumnezeu se face deosebire între cele trei persoane dumnezeieşti independente[481]. Prin faptul că Sf. Atanasie a plecat de la fiinţa lui Dumnezeu, care trăieşte o viaţă treimică, capadocienii pleacă, influenţaţi de raţionamente neoplatonice, în învăţătura lor despre Treime mai cu seamă de la cele trei persoane dumnezeieşti deosebite. Fiul şi Duhul Sfânt sunt persoane dumnezeieşti cu trăsături specifice, care în lucrarea lor apropie fiinţa absolută a lui Dumnezeu de lume. Cele trei persoane dumnezeieşti au fiecare caracteristicile lor specifice. Conform Sf. Grigorie de Nyssa, Tatăl se caracterizează prin faptul că este nenăscut, Fiul este Unul născut din Tatăl şi Duhul Sfânt purcede din Tatăl. Capadocienii vor să accentueze puternic în acelaşi timp unitatea fiinţei lui Dumnezeu. Datorită faptului că cele trei persoane au una şi aceeaşi fiinţă se atribuie tuturor aceeaşi demnitate, putere de lucrare şi cinste dumnezeiască[482]. Părinţii capadocieni au desemnat pe Tatăl ca izvorul dumnezeirii. Prin teologia lor, Sfântul Duh a primit un loc stabil ca persoană independentă în

---

481 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 59; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 259.

482 G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 59; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 232.

Treimea dumnezeiască. Despre poziția Duhului Sfânt s-au adus păreri schimbătoare înainte. Duhul Sfânt a fost înțeles ca o putere impersonală. Direcțiile ariene s-au referit la Duhul Sfânt ca la domeniul creatului. Dimpotrivă, Sf. Atanasie a extins formula de o ființă ca să cuprindă de asemenea pe Duhul Sfânt și printre cei care împărtășeau formula „asemănător", majoritatea au vorbit despre deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Învățătura celor trei capadocieni despre Duhul Sfânt ca persoană dumnezeiască independentă în Treime a fost respinsă de așa numiții pnevmatomahi (luptători împotriva Duhului), care voiau să recunoască persoana dumnezeiască a Fiului, dar contestau persoana Duhului Sfânt. Concepția lor a fost respinsă de diferite sinoade[483]. La Sinodul II ecumenic de la Constantinopol din 381, unde Sf. Grigorie de Nyssa a fost un membru influent s-a luat o hotărâre finală. Disputele îndelungate privind deoființimea Fiului s-au terminat prin faptul că s-a confirmat hotărârea Sinodului de la Niceea. Într-o formulă privind Treimea s-a vorbit în acord cu cei trei capadocieni despre Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane. Învățătura despre deoființimea sau consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl a învins, apoi aceasta a primit o interpretare care a urmat tradițiile teologiei răsăritene. Arianismul a fost învins definitiv[484].

Baza teologiei trinitare, formulate de Părinții capadocieni în secolul al IV-lea la sfârșitul controverselor ariene, teologie care a rămas normativă, se află în soteriologie. De fapt, Părinții erau preocupați nu de

---

[483] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 59-60; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 259-260.

[484] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 60; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 198.

speculaţie, ci de mântuirea omului. Învăţătura niceeană despre deofiinţime a însemnat „mărturisirea deplinătăţii Dumnezeirii în Hristos şi afirmarea că Întruparea a fost esenţială pentru actul răscumpărător al lui Hristos"[485]. „Învăţătura despre cele trei ipostasuri, adoptată de Părinţii capadocieni pentru a desemna cele trei persoane dumnezeieşti, includea asocieri hotărât plotiniene şi origeniste, care în mod normal implicau o deosebire de fiinţă. Însă Părinţii au rămas credincioşi terminologiei pe care au adoptat-o, în ciuda tuturor dificultăţilor şi criticilor, venite atât din partea „vechilor niceeni", credincioşi Sf. Atanasie, cât şi din partea teologilor latini din Apus". În legătură cu dogma despre Dumnezeu unul în fiinţă şi întreit în persoane, Părinţii capadocieni au adoptat următoarea formulare, care avea să rămână criteriul teologiei ortodoxe trinitare din Răsărit : Dumnezeu este o singură fiinţă în trei ipostasuri. Părinţii au afirmat întotdeauna că noi nu putem cunoaşte ce este Dumnezeu, ci doar că El există, deoarece El s-a revelat, în istoria omenirii, ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Dumnezeu este Treime, „iar acest fapt nu poate fi dedus din nici un principiu, nici nu poate fi explicat prin vreo raţiune suficientă, deoarece nu există principii şi nici cauze anterioare Treimii"[486]. Părinţii capadocieni au afirmat că Dumnezeu este unul în fiinţă şi întreit în persoane. Acceptând hotărârile doctrinare ale Sinodului I ecumenic de la Niceea (325), Părinţii capadocieni au eliminat subordnaţianismul lui Origen şi al lui Arie, dar au păstrat într-adevăr, înţelegerea proprie a vieţii ipostatice şi au

---

[485] John Meyendorff, Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare, Traducere din limba engleză de Pr. Conf, Dr. Alexandru Stan, Bucureşti, 1996, p. 241.

[486] John Meyendorff, Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare, Bucureşti, 1996, p. 242, 243.

susținut identitatea personală a Tatălui ca originea supremă a întregii ființe și lucrări dumnezeiești. „Cei Trei sunt un singur Dumnezeu când sunt contemplați laolaltă; fiecare este Dumnezeu din pricina monarhiei (Tatălui)"[487].

Lupta împotriva arianismului a ajuns în mai multe puncte de vedere la o concluzie certă, dar ea a deschis de asemenea poarta spre alte dezvoltări. Problemele privitoare la dumnezeirea adevărată a Domnului, nașterea Fiului și deosebirea Sa de creație, eternitatea nașterii, au fost în acest moment aduse într-un punct de claritate încât ele păreau să sfideze orice discuție. Învățăturile privitoare la Revelația dumnezeiască erau deja un rezultat al diverselor discuții teologice, căci înțelegerea mântuirii a îndepărtat aproape toate îndoielile asupra adevărului prezentărilor pe care urmează să le vedem. Dar alte probleme se impun acum. Printre ele figurează determinarea raporturilor unității și trinității lui Dumnezeu și o altă problemă, care era departe de a-și găsi soluția sa definitivă, anume, stabilitatea terminologiei. Nici o terminologie nu a putut să prevaleze la greci, deși în limbajul Bisericii Apusene, cel puțin în problema unității și a Trinității lui Dumnezeu, terminologia a fost deja stabilită. Pentru a acoperi această lacună s-au străduit marii Părinți ai Bisericii ca Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie de Nazianz, care au desăvârșit lupta contra arianismului și contra erorii macedonienilor, care rezulta de aici. Se va vedea în ce măsură ei au reușit și cum au fixat terminologia[488].

Pentru cuvintele „ousia" și „hypostasis", Sf. Vasile nu va găsi încă un sens foarte determinat. Primul, după cum

---

[487] John Meyendorff, Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare, București, 1996, p. 245.
[488] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 232-233:

am văzut mai sus, servea de asemenea pentru a designa substanţa individuală sau fiinţa individuală concretă ca fiinţă concepută ca inteligibilă sau ideea universală (substantia secunda), al doilea, „hypostasis”, era considerat ca sinonim primului şi era destul de des folosit cu aceeaşi semnificaţie, deşi servea pentru a determina ideea de substanţă individuală. Se atribuia deci uneori Fiului şi Sfântului Duh o fiinţă proprie (ousia) şi de asemenea se vorbea de o singură fiinţă a celor trei ipostasuri. Toate acestea împiedicau determinarea exactă a dogmei şi permiteau arienilor să ascundă erorile lor sub formele în aparenţă puţin diferite de limbajul folosit printre ortodocşi[489]. Sinodul din Alexandria (362) admitea încă aceste două expresii. El permitea să se vorbească de o fiinţă comună celor trei persoane, asigura că în primul caz n-a avut opinie sabeliană şi că în al doilea caz n-a avut în vedere trei fiinţe separate în sensul erorii ariene. Dar această expresie va da în curând loc la discuţia dintre cele două partide din Antiohia, una, adepţii lui Paulin, care nu admiteau decât o persoană, alta, meletienii, care susţineau trei persoane. O formulă mai precisă se impunea. Sf. Vasile este primul care a căutat să justifice expresia celor trei persoane şi să o facă să predomine într-un mod general[490].

Sf. Vasile se ocupă de definiţia cuvintelor fiinţă şi persoană, în mai multe locuri din scrierile sale, între altele în Epistola 38 către Sf. Grigorie de Nazianz. El înţelege termenul „ousia” în măsura în care se aplică la obiectele finite, în general, conceptul universal sau genul care este

---

[489] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 233; Basil of Caesarea, Epistolae 214, 4, în „The Later Christian Fathers”, London, 1974, p. 77.

[490] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 233; A. Harnack, Precis de l’Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 190.

atribuit tuturor indivizilor aceleaşi specii, ca fiinţa lor. Fiinţa (ousia) este, după Sf. Vasile, ideea generală distinctă, în timp ce persoana (hypostasis) desemnează individul, particular, existând în sine. Noţiunea de persoană se distinge deci de aceea a fiinţei în domeniul finitului, în aceea că ea implică în adevăr pe aceasta din urmă, dar comportă în plus existenţa în sine şi atributele particulare sau calităţile individuale, după cum se poate vedea în fiecare persoană umană determinată[491]. În ceea ce priveşte existenţa particulară a unei persoane, el înţelege prin persoană existenţa în sine. Dimpotrivă calităţile particulare, fără îndoială prin care fiinţa, în fiecare persoană individuală, dobândeşte existenţa şi subzistenţa, accidenţii particulari, aşa cum sunt facultăţile, circumstanţele, se numesc la el însuşiri, caracteristici. De asemenea pentru Sf. Vasile, cuvântul „prosopon" are acelaşi sens ca şi cuvântul „hypostasis". Ceea ce uimeşte, înainte de toate, în determinarea acestei noţiuni, este că Sf. Vasile nu scoate în evidenţă deosebirea dintre creaturile raţionale şi creaturile iraţionale pentru a determina cu precizie noţiunea de persoană, care nu se aplică decât primelor. Dar el nu se interesează mai puţin să găsească un punct de plecare asigurat, pentru a ajunge la noţiunea precisă a termenilor întrebuinţaţi în legătură cu taina Treimii. Dificultăţile eventuale care ar urma să se producă în aplicarea acestor termeni lui Dumnezeu sunt corectate prin explicaţii mai precise[492].

---

[491] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 233, 234-235; Basil of Caesarea, Epistola 38, 3,4, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 78-81.

[492] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 235; Basil of Caesarea, Epistola 236, 6, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 77-78.

Dacă se adaugă că Sf. Vasile învaţă unitatea în activitatea exterioară a persoanelor dumnezeieşti şi revine astfel la unitatea fiinţei, devine evident că el nu a uitat deloc restricţiile care se impuneau în aplicarea noţiunii de fiinţă lui Dumnezeu. După cum se poate vedea, tratând problema cunoaşterii lui Dumnezeu, el gândeşte cu dreptate că noi nu putem să exprimăm într-un mod adecvat fiinţa lui Dumnezeu şi că toate numele pe care noi le dăm lui Dumnezeu şi atributelor sale trebuie să fie scoase din lucrările exterioare şi din raporturile Sale cu lumea. Cuvântul dumnezeire, de care noi ne servim în general, provine de asemenea după el dintr-o manifestare a lui Dumnezeu în exterior, din a trece dincolo, sau din a contempla. Dar, cum orice activitate exterioară a lui Dumnezeu este una şi aparţine în mod unit Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, există la fel între ei o comuniune a fiinţei sau mai bine o singură Dumnezeire în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. În Epistola 189, el urmăreşte dezvoltarea acestei gândiri, în scopul de a stabili în mod principal că Sfântului Duh aparţine Dumnezeirea şi numele de Dumnezeu, ca şi Tatălui şi Fiului. Uneori, este adevărat, el se exprimă ca şi când, din egalitatea de lucrare ar rezulta, pentru el, o fiinţă şi prin aceasta el demonstrează în mod real Dumnezeirea, dar el identifică în acelaşi timp din unitatea de lucrare unitatea de fiinţă[493].

Sf. Grigorie de Nyssa nu se deosebeşte de Sf. Vasile decât în problema aplicării numărului lucrurilor finite. Sf. Vasile nu a omis să remarce că nu se poate atribui numărul într-un mod aşa de absolut persoanelor dumnezeieşti, nici să se vorbească despre trei dumnezei ca despre trei oameni. Sf. Grigorie procedează altfel, căci el găseşte că,

---

[493] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 233, 234-235; Basil of Caesarea, Epistola 159, 2, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 73-74.

atunci când este vorba despre ființă, folosirea numerelor este inadmisibilă, chiar pentru lucrurile finite. Prin aceasta el devansează realismul exagerat al Evului Mediu. El admite că ființa există în starea unității în lumea exterioară ca și în gândirea noastră și că în lume, ființa subzistă atâta cât ea este concepută de noi[494].

Cei trei capadocieni au deținut o influență autoritară în perioada care a urmat după Sinodul de la Niceea (325). Creștini zeloși și de asemenea eleniști zeloși, aceștia au simpatizat cu pozițiile teologice ale Sf. Atanasie și au apreciat în același timp dogmatica sistematică a lui Origen. Ei au înțeles și au interpretat pe Sf. Atanasie. În aceasta constă importanța lor pentru noi, pentru că prin intermediul teologiei lor și în această formă pozițiile Sf. Atanasie au fost victorioase în Răsărit. Ceea ce Origen a încercat să împlinească apare din nou la cei trei capadocieni. Creștinismul și filozofia formează o înțelegere reciprocă. Aceștia au stat în mod real într-o lume creștinată, care după cum am văzut, a produs moduri și forme noi și necesare ale gândirii pentru combinarea adevărului antichității și adevărului Evangheliei. Cu Evanghelia în mână, ei s-au pregătit pentru o filozofie creștinizată. Astfel, visul a fost păstrat cu grijă, totuși, nu a fost realizat niciodată[495].

Sf. Atanasie a plecat de la ființa dumnezeiască una. Viața personală întreită fiind o presupunere evidentă, el nu a făcut nici o încercare de a o dovedi. Capadocienii încep

---

[494] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 241; Gregory of Nyssa. Contra Eunomium, 1, 16, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 155..

[495] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. 1. History of Doctrines in the Ancient Church. Oregon, 1997, p. 227-228; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 183.

cu cele trei ipostasuri dumnezeieşti şi încearcă să le aducă în concepţia despre fiinţa dumnezeiască una. Termenii, ipostas şi fiinţă sunt acum distinşi cu grijă, primul fiind înţeles ca indicând existenţa individuală separată şi al doilea substanţa comună tuturor[496]. Sf. Vasile cel Mare afirmă deosebirea dintre fiinţă şi persoane atunci când spune că „noi descoperim distincţia dintre persoane, dar cu privire la atribute ca infinit, incomprehensibil, necreat, nelimitat, nu există o schimbare în fiinţa dătătoare de viaţă. Fiinţa este a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. În ei se observă un fel de comuniune continuă şi indivizibilă a fiinţei. Cu ajutorul anumitor idei, se poate concepe slava fiinţei una pe care credinţa o contemplă în Sfânta Treime şi prin anumite consideraţii se poate accepta fără vreo schimbare că slava se păstrează în Tatăl, în Fiul şi în Sfântul Duh, în timp ce nu există separare de interval liberă între ei, pentru ca mintea să o treacă"[497].

Aici sunt recunoscute trei persoane dumnezeieşti : Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Numele diferite date lor corespund diferenţelor reale. Fiecare persoană are particularitatea, proprietatea sau însuşirea ei. Astfel, însuşirea Tatălui este nenaşterea, aceea a Fiului este naşterea, iar aceea a Sfântului Duh este purcederea. Această deosebire trebuie să fie observată în mod distinct şi clar. Aici sunt trei persoane individuale, cum au fost Pavel, Petru şi Barnaba. A vorbi de un ipostas sau de o persoană, în loc de o fiinţă, înseamnă sabelianism[498]. Dar nu este în nici un fel scopul

---

[496] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 228; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 183.

[497] Basil of Caesarea, Epistolae 38, 3, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p.80.

[498] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 228; R. Seeberg,

de a subordona vreuna din aceste trei persoane celorlalte cu privire la ființa dumnezeiască sau la demnitate. Dumnezeirea aparține tuturor în același mod, pentru că ele posedă aceeași energie și putere. Dar dacă există o energie identică a celor trei persoane, aceasta implică egalitatea lor în demnitate și ființă. Acesta este modul de gândire al lui Origen asupra subiectului. Ceea ce este comun este adus în asociere cu ceea ce este specific. De aceea, noi putem vorbi despre dumnezeirea sau ființa comună celor trei persoane. Aici este o identitate a ființei. Persoanele sunt identice după ființă. Această legătură își găsește expresia în termenul de o ființă. Sf. Vasile declară, afirmând nu mai mult decât că ele sunt „după ființă exact asemenea". Astfel, este aceeași ființă și demnitate a dumnezeirii, o egalitate a ființei în cinste, care aparține celor trei persoane. Prin aceasta, deoființimea indică aceeași ființă sau natură dumnezeiască, dar urmare acesteia deci aceeași demnitate sau slavă, în cele trei persoane[499].

Astfel apare ideea de Dumnezeu Treimic, trei persoane într-o Dumnezeire. Punctul de vedere care formează baza acestei concluzii. „Dumnezeu este treimic cu privire la proprietățile distincte sau ipostasurile subzistente, sau, persoane (prosopon), pentru că noi nu obiectăm ceva despre nume, atâta timp cât termenii duc la aceeași concepție. El este unul cu privire la categoria ființei, adică, a Dumnezeirii. Dumnezeirea este distinsă, pentru a spune, fără distincții, și este unită într-una fără anularea distincțiilor. Dumnezeirea este una în trei, și trei sunt una.

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 183-184.

[499] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 228-229; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 184-185.

Dumnezeirea are ființa ei în trei, sau, pentru a spune mai exact, Dumnezeirea este treimică. Noi trebuie să evităm orice noțiune de superioritate sau inferioritate între persoane, nici nu trebuie să ne întoarcem la o unire într-o confuzie, nici la o distincție într-o deosebire a naturii. Noi trebuie să ne ținem în mod egal departe de identificarea sabeliană și de diferențierea ariană, erori diametral opuse, dar în mod egal necuviincioase"[500]. Astfel, distincția ipostatică este păstrată, precum și unitatea de ființă.

În sfârșit, trebuie observat că teologii capadocieni numiți aici au menținut deoființimea Sfântului Duh, în aceea, că ei de asemenea au continuat pe urmele Sf. Atanasie. Ei au găsit în întrebuințarea predominantă cele mai diferite declarații cu privire la Sfântul Duh. El este o persoană ca și Tatăl și Fiul, conform Scripturii și mărturisirii de credință de la Botez. El este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul. Caracterul specific al activității Sfântului Duh a fost văzut în completarea și împlinirea lucrării de mântuire. El unește natura umană cu Logosul și împarte ei darurile lui Dumnezeu. Relația Sfântului Duh cu Tatăl este descrisă, spre deosebire de aceea a Fiului, nu ca o naștere, ci ca o trimitere și o purcedere. De asemenea se găsește aici formula „din Tatăl prin Fiul"[501].

---

[500] Gregory of Nazianzus, Orationes, 39, 11, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 118; Grégoire de Nazianz, Discours 27-31 (Discours théologiques). Introduction, texte critique et notes par Paul Gallay. Avec la collaboration de Maurice Jourjon, în „Sources chrétiennes", Nr. 250, Paris, 1978, p. 60-61.

[501] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 231, 232; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 186-187; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p.63.

Modificarea care a fost făcută aici în învățătura veche de la Niceea este foarte evidentă. Sf. Atanasie a gândit pe Dumnezeu Unul, ducând la o viață personală întreită, care îl revelează pe El însuşi ca atare. Capadocienii se gândesc la cele trei persoane, care, după cum ele manifestă aceeaşi activitate, sunt recunoscute ca posedând o ființă şi aceeaşi demnitate. Misterul celor dintâi se află în Trinitate, iar al celei de a doua, în unitate. Cu muncă şi dificultate unitatea a fost apărată contra politeismului. Dar numai în acest mod că învățăturile de la Niceea au fost, pentru răsăriteni, eliberate de orice pată de sabelianism, şi că persoana Logosului a apărut a fi suficient asigurată[502]. Capadocienii au interpretat învățătura Sf. Atanasie în acord cu concepțiile şi principiile fundamentale ale hristologiei lui Origen. Ei au plătit, totuşi, pentru realizarea lor un preț mare, a cărei importanță ei nu au realizat-o, ideea despre Dumnezeu personal. Cele trei persoane şi o ființă sunt rezultatul. În această formă ființa şi natura sunt de o deosebită importanță în învățătura despre Dumnezeu. Astfel, în locul concepției despre Dumnezeu Treimic, unul în ființă, s-a ajuns la învățătura despre Dumnezeu Unul în ființă, Treimic în Persoane de o ființă. Sf. Atanasie a fost capabil să țină formula din urmă, fără susținerea ei sau condamnarea lui Marcel de Ancira, după cum el a fost solicitat să facă, poate fi înțeles din cele precedente[503].

---

[502] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 232; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 187-188.

[503] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 232-233; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte, p. 188; Gregory of Nazianzus, Orationes 39, 12, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 119; Basil of Caesarea, Epistolae 214, 4, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 77.

Aceasta este învăţătura capadocienilor, care s-au considerat moştenitori ai Simbolului de la Niceea. Ei au crezut că Dumnezeu, pe care noi Îl adorăm deasupra tuturor îngerilor, trebuie să fie înţeles în mod precis în termenii acestei formule : „Cu privire la învăţătura despre, folosirea diferită a termenilor nu mai este mult timp aşa de inofensivă, pentru că ceea ce a fost un lucru mic atunci, nu mai este mult timp un lucru mic”. Conflictele epocii şi jocul cu formule a produs o concepţie încordată a Ortodoxiei. Aceşti Părinţi, în contact cu lumea, au dezvoltat Ortodoxia în forma greacă[504].

Capadocienii au adus o contribuţie decisivă la expunerea învăţăturii trinitare şi la explicarea Simbolului de la Niceea. Aceşti „neo-niceeni” au reuşit de asemenea să pună punct final controverselor ariene. În prezentarea teologică a dogmei trinitare, capadocienii, contrar Sf. Atanasie, plecând de la deosebirea celor trei persoane vedeau aici tema prin excelenţă a învăţăturii trinitare. Plecând de la această trinitate a persoanelor ei se străduiau să sesizeze deosebirile persoanelor şi foloseau expresia „hypostasis” pe care o puneau în faţă cu „ousia”. Pentru ei „ousia” este substanţa şi natura comună tuturor fiinţelor unei aceleaşi specii, iar „hypostasis” exprimă deosebirea individuală şi caracterul propriu fiecărei fiinţe particulare. Hypostasis designează deci o fiinţă concretă, individuală, în care universalul primeşte, în raţiunea anumitor note caracteristice, o expresie concretă, individuală. Ei vedeau astfel caracteristicile persoanelor dumnezeieşti : Tatăl este

---

[504] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 233; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 188-189; Basil of Caesarea, Contra Eunomium, 1, 19, în „The Later Christian Fathers”, London, 1974, p. 81.

principiul nenăscut, Fiul este născut şi Sfântul Duh purcede de la Tatăl. Această distincţie între fiinţă şi persoană, capadocienii au închis-o în formula : o fiinţă, trei persoane[505]. De asemenea Capadocienii au avut grijă să pună accentul pe caracterul tainic al acestei unităţi a fiinţei. Ei arată că această fiinţă dumnezeiască este comună celor trei persoane dumnezeieşti, şi este individuală şi unică în ceea ce priveşte numărul, astfel încât Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh nu sunt decât un singur Dumnezeu. Datorită acestei diferenţieri clare a persoanelor, Capadocienii au putut să explice termenul „homoousios", de acum înainte în siguranţă faţă de o interpretare sabeliană greşită, într-un mod acceptabil pentru omiusieni. Într-adevăr, existenţa unei singure fiinţe în trei persoane nu constituie o unitate a celor trei, ci o Trinitate în fiinţa sa. Pe scurt, Capadocienii interpretează termenul „homoousios", de o fiinţă, în sensul lui „homoios kat' ousian" şi prin aceasta fac legătura cu omiusienii şi desăvârşesc apropierea încercată după 361 între aceştia din urmă, acacieni şi niceeni[506].

Capadocienii nu au acoperit însă toate lacunele. Ei au sesizat Treimea în unitate şi au făcut în mod clar să reiasă realitatea celor trei persoane dumnezeieşti. În această privinţă, descoperirea modurilor de existenţă particulare, constitutive personalităţii ipostasurilor era de primă importanţă. Se constată totuşi că distincţia persoanelor, ca şi explicarea Treimii, rămânea pe plan formal[507].

---

505 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 250-251.

506 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 251-252.

507 L. Scheffczyk, Histoire du dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1970, p. 252; Basil

Capadocienii au prelungit direct şi complet definiţiile Sinodului de la Niceea în sensul că ei aplică logic deofiinţimea intratrinitară de asemenea la al treilea ipostas dumnezeiesc. Astfel, urmând Sf. Atanasie, ei contribuie la învingerea macedonienilor, numiţi în acest fel după Macedonie, conducătorul semiarienilor traci şi al pnevmatomahilor. Ei erau primii care dezvoltau problema deofiinţimii celei de a treia persoane. Se poate analiza faptul cum Sf. Vasile, în monografia sa remarcabilă „De Spiritu Sancto" introduce studiul său principal printr-un imn închinat Sfântului Duh. El face să decurgă întreaga învăţătură pe care o dezvoltă aici din porunca de a boteza şi explică totodată comuniunea fiinţei Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul plecând de lucrarea Duhului Sfânt. El ajunge să conchidă că experienţa vieţii monahale a devenit un ferment pentru formarea învăţăturii despre Sf. Duh"[508].

Sf. Grigorie de Nazianz, în celebra sa cuvântare teologică, este în mod clar influenţat de Sf. Vasile. El caută să explice persoana Sfântului Duh reluând expresiile Evangheliei a patra, prin purcederea veşnică a Sfântului Duh de la Tatăl. Cel mai speculativ dintre cei trei Capadocieni. Sf. Grigorie de Nyssa, respinge această obiecţie zicând că Duhul purcede de la Tatăl „prin Fiul". Astfel, specificitatea acestei purcederi, ca şi a modului existenţei Sfântului Duh au fost puse într-o formulă

---

of Caesarea, De Spiritu Sancto, 44, 45, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 74-76.

[508] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 252. Sf. Vasile cel Mare avea conştiinţa că teologia Sfântului Duh era încă în stadiul de formare, dar puterea lui a fost de a declara, fără multă precizie, că Duhul Sfânt vine de la Tatăl (L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 5, Paris, 1970, p. 253); Basil of Caesarea, De Spiritu Sancto, 10, 24, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 72.

teologică, care trebuia să se menţină în dezvoltările ulterioare ale învăţăturii trinitare[509].

Sf. Vasile cel Mare (circa 330-378), Sf. Grigorie de Nazianz (circa 325/9-390) şi Sf. Grigorie de Nyssa (circa 331/9-395) li se acordă mare importanţă, deoarece ei cu învăţătura lor despre Treime au pregătit Dogma Sfintei Treimi şi în mod deosebit cu prelucrarea argumentată a formulei neo-niceene au interpretat formula de la Niceea din 325 că Dumnezeu este o fiinţă în trei persoane. Sf. Vasile, ca om practic prin legăturile personale cu episcopi şi oameni de stat şi de asemenea prin influenţa bisericească, a căutat să deducă misterul Treimii din experienţa religioasă ca şi din Biblie. În privinţa aceasta el a gândit ca şi Sf. Atanasie despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu, dar a dezvoltat de asemenea cu tradiţia mai veche diferenţierea persoanelor dumnezeieşti[510]. Cei doi Grigorie au accentuat cu Sf. Atanasie unitatea lui Dumnezeu, dar au realizat în întreaga lor teologie o îndepărtare de tradiţia origenistă. Ei au dus mai departe această învăţătură după moartea Sf. Vasile, retoric şi filozofic, prin faptul că au formulat argumente noi şi au acţionat pentru impunerea acestei învăţături la Sinodul de la Constantinopol[511].

Ceea ce Sf. Atanasie a realizat teologic şi politic pentru afirmarea învăţăturii de la Niceea în Răsărit între anii 337 şi 362, corespunde contribuţiei Sf. Vasile pentru impunerea generală a poziţiei neo-niceene. Deja înainte de

---

[509] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut”, Paris, 1970, p. 253.

[510] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 41.

[511] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 41.

alegerea sa ca mitropolit al Capadociei în 370 a început a reformă a Bisericii în cadrul monahismului după modelul creştinismului primar şi a dezvoltat o învăţătura niceeană despre Treime contra arienilor şi omeenilor, pe care el a apărat-o după 372 contra pnevmatomahilor. Legătura dintre învăţătură şi viaţă a fost prin aceasta pentru el importantă contra speculaţiei filozofice a lui Eunomiu, care nu avea nici o referire la evlavie[512]. În consecinţă, el şi-a întemeiat învăţătura sa despre Treime pe antropologie şi soteriologie. Omul creat după chipul lui Dumnezeu, nu poate să realizeze această hotărâre prin el însuşi, care îl duce la comuniunea cu Dumnezeu, ci numai datorită lucrării lui Dumnezeu prin Revelaţie şi mântuirea în Hristos şi prin iluminarea şi sfinţirea în Duhul Sfânt. Creaţia şi mântuirea, cunoaşterea lui Dumnezeu şi statura vieţii sunt cauzate trinitar. Din aceasta se poate deduce că lucrarea realizată este a celor trei persoane în comuniunea indisolubilă în fiinţa lui Dumnezeu. Unitatea lucrării corespunde unităţii fiinţei. Această axiomă a fost importantă în teologia greacă după Sf. Vasile. Aceasta îşi găseşte cea mai bună expresie în slujirea lui Dumnezeu şi în mod deosebit în Botezul trinitar şi Doxologie este recunoscută deofiinţimea Fiului şi aceeaşi închinare Duhului Sfânt[513].

Sf. Grigorie de Nazianz, ca ajutor al tatălui său în Nazianz, hirotonit episcop de Sf. Vasile în 372 în Sasima, nu a fost un om practic ca acesta, ci un retor şi literat. Renumele său de Teologul, cum îl desemnează Biserica

---

[512] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 41-42.

[513] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 42.

Răsăriteană până astăzi, se întemeiază printre altele pe cele cinci Cuvântări asupra învăţăturii despre Dumnezeu, adică învăţătura despre Treime, în care el, după 379 conducător al unei mici comunităţi niceene din Constantinopol, după edictul lui Teodosie şi-a fundamentat concepţia niceeană contra omeenilor, eunomienilor şi pnevmatomahilor[514]. Mai puternic decât Sf. Vasile, probabil orientat spre Sf. Atanasie, el pleacă de la axioma unităţii lui Dumnezeu (o singură fiinţă). El a înţeles deofiinţimea Fiului ca şi a Duhului Sfânt ca identitate şi a văzut diferenţierea trinitară a celor trei ipostasuri dumnezeieşti fundamentată în Revelaţia lui Dumnezeu. Tatăl este originea absolută, Fiul expresia principială a acestuia după intrarea în Revelaţie, Duhul accesibilitatea actuală pentru spiritul uman, adică iluminarea. Aceste nume nu desemnează fiinţa dumnezeiască, ci relaţiile intertrinitare. Contra automatismului ideii de emanaţie neoplatonică Sf. Grigorie accentuează, că aici este vorba despre un act al voinţei Tatălui, anume că pentru fiinţa lui Dumnezeu lucrarea în istorie este constitutivă. În respingerea triteismului şi subordinaţianismului el a interpretat noţiunea de hypostasis prin idiotes (însuşiri) şi a formulat prin aceasta o reglementare terminologică importantă a proprietăţilor intertrinitare. Dumnezeu Unul se deosebeşte în nenaştere, naştere şi purcedere. De asemenea, expunerile Sf. Grigorie de Nazianz despre hristologie sunt importante[515].

---

514 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 42.

515 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 43.

Doctrina trinitară a fost considerată de toţi Părinţii ca cea mai mare dintre taine. El au încercat totuşi să indice câteva raţiuni care o fac acceptabilă pentru raţiunea noastră şi să stabilească superioritatea acestei dogme şi asupra monoteismului iudeu din care se inspira arianismul şi sabelianismului şi asupra politeismului păgân. Sf. Grigorie de Nazianz se foloseşte de acestea mai mult decât oricare altul. Din acest punct de vedere noi am menţionat deja, în legătură cu învăţăturile teologice ale Sf. Atanasie, cum el s-a opus arienilor după care, în sistemul lor, Dumnezeu era conceput ca un izvor secat sau ca o lumină care nu străluceşte deloc[516]. Sf. Ilarie repetă adesea că învăţătura ortodoxă nu cunoaşte un Dumnezeu solitar. În acelaşi sens Sf. Grigorie scrie : „Noi nu recunoaştem o dumnezeire iudaică, limitată, invidioasă, slabă. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh au aceasta în comun, că ei sunt necreaţi şi ei sunt persoane dumnezeieşti. Fiul şi Sfântul Duh au aceasta în comun, că ei provin din Tatăl. În mod deosebit, Tatălui aparţine nenaşterea, Fiului, naşterea, Sfântului Duh, purcederea" [517]. Dumnezeu apare cu atât mai mult înălţat că, după învăţătura creştină, El nu este numai creatorul lumii finite, ci se arată de asemenea în viaţa imanentă ca un principiu fecund. Prin naşterea Fiului ca şi prin lucrarea Sfântului Duh, El prezintă de asemenea în fiinţa sa viaţa cea mai desăvârşită[518]. Faptul că creaţia poate să fie astfel explicată mai bine, nu ni-l arată în mod expres. Totuşi, este evident că de asemenea manifestarea exterioară pe care Dumnezeu o dă despre El în creaţie are modelul său perfect în Treimea dumnezeiască şi ne apare nouă ca un

---

[516] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 254.
[517] Gregory of Nazianz, Orationes, 25, 16, 17, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 116.
[518] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 254-255.

reflex micşorat al acestei rodnicii şi al vieţii de unde provin persoanele dumnezeieşti. Într-un alt pasaj, Sf. Grigorie de Nazianz dezvoltă aceeaşi gândire în termeni asemănători. Nici o viaţă nu poate în ea însăşi, zice el, să fie concepută de noi, într-o unitate cu totul închisă în ea însăşi. Pentru a ne facem o idee, noi trebuie să ne ridicăm deasupra unităţii. În lumea finită, viaţa se manifestă, într-adevăr, totdeauna şi pretutindeni ca o luptă între două elemente. În lucrurile sensibile, ea rezultă mai întâi de toate din unirea formei şi materiei[519]. Viaţa dumnezeiască cea mai perfectă depăşeşte acest dualism fără să meargă până la o multitudine fără sfârşit, ea se opreşte în Treime, pentru că acolo se produce intervenţia dualităţii sau a triumfului separării fără fărâmiţarea la infinit. În ceea ce priveşte imaginile şi comparaţiile care s-ar putea trage din lumea finită pentru a explica sau elucida cu mai multă precizie misterul Treimii, Sf. Grigorie de Nazianz nu găseşte prudent să se citeze, pentru că ele nu sunt niciodată adecvate şi pot astfel în mod uşor să ajungă, punând în relief un singur aspect, la concepţii eronate despre acest mister. Cel mai apropiat exemplu, el îl găseşte în sufletul omului, cel mai perfect chip al lui Dumnezeu pe pământ, adică, în raţiunea, gândirea şi cuvântul emise prin respiraţie. Raţiunea, într-adevăr, produce gândirea interioară şi din cele două provine cuvântul exterior. Sfântul Ioan Damaschin care în întreaga sa teologie a urmat foarte aproape pe Sf. Grigorie de Nazianz dezvoltă de asemenea aceeaşi comparaţie a Treimii[520]. În formularea Dogmei Sfintei Treimi, Părinţii capadocieni au plecat de la deosebirea celor trei persoane

---

[519] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 255.
[520] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 255-256.

dumnezeieşti pentru a ajunge la unitatea lui Dumnezeu, Unul în fiinţă.

B. Simbolul niceo-constantinopolitan[521]. 1. Învăţătura despre Sfântul Duh. Erezia pnevmatomahilor şi apărarea

---

[521] Izvoare : I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, I, Atena, 1960; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Hildesheim, 1962. Lucrări speciale : Adolf von Harnack, Konstantinopolitanisches Symbol, în „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche", 3. Aufl., Band VI, Leipzig, 1902, p. 15-16; Arhiereul Meletie, Izvoarele biblice ale Simbolului credinţei, adunate de fericitul Simeon, Arhiepiscop al Tesalonicului, în „BOR", XXXIX(1916), nr. 10, p. 1026-1038; F. Loofs, Das Nicänum. Aus der Festgabe für D. Dr. Karl Müller, Tübingen, 1922, p. 68-82; Hr. Papadopoulos, Simbolul Sinodului al II-lea ecumenic, Studiu istoric şi critic, Atena, 1924, traducere în limba română de Prof. T. M. Popescu, în „BOR", XLIII(1925), nr. 5, p. 257-263, nr. 7, p. 385-395, nr. 8, p. 449-453, nr. 9, p. 513-520; E. Schwartz, Das Nicänum und das Konstantinopolitanum auf die Synode von Chalcedon, în „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft", 25 (1926), p. 38-88; E. Krebs, Nicaeno-Constantinopolitanum Symbolum, în „Lexikon für Theologie und Kirche", Band VII, Freiburg im Bresigau, 1935, col. 540; H. Vogel, Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie, Berlin, 1963; Adolf-Martin Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen, 1965; Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1086-1099; Pr. Prof. D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic şi Simbolul niceo-constantinopolitan, în „Ortodoxia", XXXIII(1981), nr. 3, p.362-385; Megas Farantos, Bemerkungen zur Trinitäts- und Geisteslehre des Glaubensbekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel, în „Etudes Théologiques", Génève, 1982, p. 235-257. I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, în „Etudes Théologiques", Génève, 1982, p. 193-197; Chrysostome S. Konstantinidis, Les présupposés historico-dogmatiques de l'oecumenicité du II Concile oecuménique, în „Etudes Théologiques", Génève, 1982, p. 63-91; R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt, 1996.

învăţăturii ortodoxe de Părinţii din secolul al IV. În timpurile anterioare Sinodului de la Niceea, studiul speculativ al misterului Sfintei Treimi nu s-a ţinut decât asupra raporturilor Fiului şi Tatălui. Ereziile au trecut în general pe lângă raporturile Sfântului Duh faţă de Tatăl şi de Fiul fără a se ocupa de acestea. Astfel a fost pentru arieni cel puţin la început. Sinodul de la Niceea nu a avut deci nici o ocazie să precizeze sau să înţeleagă articolul Simbolului apostolilor „Noi credem în Sfântul Duh". Dar, cu timpul, arianismul nu a putut să evite problema locului Sfântului Duh în viaţa dumnezeiască şi soluţia acestei probleme îl pune în mare încurcătură. Concepţia unei fiinţe intermediare între Dumnezeu şi lume avea, la început, pentru gândirea superficială o aparenţă a adevărului, dar ce loc trebuia să se atribuie Sfântului Duh căruia Revelaţia îi atribuia în termeni clari al treilea loc în Treime după Tatăl şi Fiul. A face din el un al doilea intermediar încă subordonat altuia, era o opinie foarte arbitrară. Totuşi, aceasta este tot ceea ce va rămâne posibil pentru mulţi arieni când ei au refuzat să pună pe Sfântul Duh pe aceeaşi treaptă cu celelalte fiinţe create de Fiul[522]. Sf. Atanasie cunoştea de asemenea pe arieni care considerau pe Fiul ca o creatură a Tatălui şi ziceau de Sfântul Duh că a fost creat din nimic. Sf. Atanasie afirma însă că „există un Dumnezeu Tatăl, existând prin El însuşi care este mai presus de toate şi care s-a arătat în Fiul care cuprinde toate lucrurile şi în Duhul Sfânt în care El lucrează în toate lucrurile prin Cuvântul. Astfel, noi cunoaştem pe Dumnezeu a fi Unul în Treime"[523]. În eroarea combătută de Sf. Atanasie, în Epistolele sale către

---

[522] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 256-257.

[523] Athanasius, Contra Arianos, III, 15, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 298.

Serapion, trebuie să se vadă aceea a macedonienilor, cum gândeşte Fer. Augustin, dar aceasta nu este posibil. Întradevăr, este în mod expres de remarcat mai întâi în aceste epistole că această parte a vrut să combată arianismul şi că pentru învăţătura despre Fiul, el a stabilit legătura cu Biserica. Aceasta nu puteau să susţină macedonienii, căci conducătorul lor Macedonie care a fost ridicat dintre arieni, pe scaunul de Constantinopol, în locul episcopului Paul, excomunicat către 335, a fost mai târziu în acord cu semiarienii şi pentru aceasta depus de accacieni la sinodul de la Constantinopol (360). El nu a învăţat niciodată consubstanţialitatea Tatălui şi Fiului. El nu se va plasa decât după exilul său în fruntea unei partide a pnevmatomahilor sau macedonienilor[524]. Sf. Atanasie a scris aceste Epistole în singurătatea în care el se găsea după 356, atunci când el urma să termine discursurile sale contra arienilor. În această epocă, Serapion, episcop de Thmuis întreţinea această erezie cu privire la Sfântul Duh. Mai mult, Sozomen şi Teodoret ziceau despre Macedonie că el a rămas semiarian în învăţătura despre Fiul şi considera pe acesta ca asemănător cu Tatăl, dar Sfântul Duh era exclus de el de la demnitatea dumnezeiască şi numit ajutător sau slujitor al lui Dumnezeu, ceea ce poate de asemenea să se spună despre îngeri. Soarta destituirii l-a apropiat pe Macedoniu de ceilalţi episcopi semiarieni şi toţi s-au strâns mai intim şi au format o sectă particulară care a fost desemnată după numele lui Macedoniu sau după acela al lui Maratoniu, episcop de Nicomidia sau au primit de asemenea de la ortodocşi numele de pnevmatomahi[525]. După Sozomen, care ne dă cele mai multe informaţii despre noua sectă, numită de asemenea a „pnevmatomahilor", Macedoniu învăţa că Sfântul Duh,

[524] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 257-258.
[525] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 258.

spre deosebire de Fiul care este Dumnezeu adevărat, nu avea aceeaşi demnitate, ci era un slujitor şi un fel de înger. Nu se cunoaşte nici o operă a lui Macedoniu scrisă să susţină teoria sa, aşa că este foarte dificil a ajunge să ştim pentru ce numele său a fost dat noii secte. Aceasta s-a răspândit nu numai în Egipt, ci în tot restul Răsăritului. La Alexandria, sinodul din 362 a proclamat explicit egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul. Sf. Vasile, în lucrările sale contra lui Eunomiu publicate înainte de 370, se simte obligat să argumenteze ţinând seama de dumnezeirea Duhului Sfânt împotriva acestei noi erori[526]. Sub domnia lui Iulian Apostatul, ei s-au răspândit departe şi au ţinut sinoade la Zelé şi în Pont şi mai târziu la Lampsaque. Mai târziu, ei au căutat să se unească cu ortodocşii, şi ei au trimis la Roma pe Eustaţiu de Sevasta, Silvan de Tars şi Teofil de Castabalé, pentru a obţine de la papa Liberiu să fie admişi în comuniunea Bisericii. Ei au prezentat aici mărturisirea lor de credinţă, au acceptat în întregime Simbolul de la Niceea, au fost admişi apoi la Roma în comuniunea Bisericii şi au primit de la papă o scrisoare adresată tuturor episcopilor din Răsărit (365). Dar papa Damasus, succesorul lui Liberiu, a fost informat mai bine de episcopii ortodocşi din Răsărit asupra cazului macedonienilor şi a ţinut la Roma mai multe sinoade care au condamnat eroarea macedoniană ca apolinaristă. El a procedat la fel într-un sinod din anul 375, care după Teodoret s-a ţinut în Iliric şi într-un alt sinod ţinut în Iconium în 376, despre care ne vorbeşte Sf. Vasile[527]. Împotriva acestei erori trebuia deci mai întâi să se justifice credinţa Bisericii în dumnezeirea adevărată şi deplină a Sfântului Duh. Sf. Atanasie întreprinde aceasta în cele

---

[526] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecumeniques, Paris, 1963, p. 153.

[527] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 258-259

patru Epistole către Serapion. Într-adevăr, cuvântul duh, a fost folosit în Sfânta Scriptura pentru duhul omului ca şi pentru îngeri şi chiar pentru îngerii răi, dar unit cu articolul sau cu complementul, Duhul lui Dumnezeu, Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, el desemnează numai a treia persoană a dumnezeirii, dumnezeirea adevărată îi aparţine Lui tot aşa ca şi Tatălui şi Fiului, căci El nu era numai numit Dumnezeu (I Cor., 3, 16; II Cor., 6, 16), ci totodată asimilat Tatălui şi Fiului, mai ales în formula botezului, unde menţiunea unei creaturi alături de persoanele dumnezeieşti ar fi fost ofensatoare pentru Dumnezeu[528]. În Sfânta Scriptură, însuşirile dumnezeieşti erau atribuite Sfântului Duh, de exemplu, atotputernicia, atotprezenţa, atotştiinţa şi de asemenea lucrările dumnezeieşti, de exemplu, sfinţirea creştinilor (Rom. 1, 4; I Cor., 6, 11). El este cel care însufleţeşte şi dă viaţă tuturor (Ioan 6, 64; Rom. 8, 11), care ridică creatura la participarea lui Dumnezeu (I Cor., 3, 16; Tit 3, 5,6)[529]. Având în vedere învăţătura Sf. Atanasie expusă în Epistolele către Serapion, el nu invocă numai Sfânta Scriptură, ci de asemenea învăţătura Părinţilor care concordă cu credinţa Bisericii şi astfel el recunoaşte la sfârşitul primei epistole către Serapion că a expus ceea ce a fost predat de Părinţi de acord cu Sfânta Scriptură. Sf. Atanasie dovedeşte expres contra sabelienilor că Sfântul Duh este de asemenea o persoană dumnezeiască, distinctă de Tatăl şi de Fiul. Aproape în acelaşi fel, Sf. Vasile demonstrează dumnezeirea desăvârşită şi adevărată a Sfântului Duh, în opera sa despre Sfântul Duh şi în Cartea a treia contra lui Eunomiu. Sfântul Grigorie de Nazianz procedează în acelaşi fel în cele 31 de discursuri ale sale.

---

[528] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 259.
[529] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 259.

Ei resping cu toții obiecțiile macedonienilor[530]. Aceștia pretindeau că Sfânta Scriptură întrebuințează totdeauna pentru Tatăl, Fiul și Sfântul Duh termeni diferiți și de aici trebuie să se pronunțe pentru o deosebire esențială în Dumnezeu. Despre Tatăl, se spune că totul vine din El, despre Fiul că totul era prin El, despre Sfântul Duh, că totul era în El. Din acest punct de vedere, Tatăl a fost designat ca creator, Fiul ca instrumentul creației și Sfântul Duh ca locul său și timpul său. Nu era dificil pentru Părinți să respingă aceste afirmații. Ei remarcă astfel că aceste particule au fost întrebuințate cu promiscuitate și în special că ele sunt spuse toate despre Fiul (Rom., 11, 36). Presupunând chiar că această întrebuințare a fost absolut constantă, nu rezultă că s-ar dovedi o diferență esențială a Sfântului Duh față de Tatăl și Fiul. Prepoziția „în" se potrivește doar pentru a marca raportul ființelor față de Sfântul Duh. Aceia care sunt sfințiți au într-adevăr în el o comuniune supranaturală între ei și cu Dumnezeu[531]. Părinții remarcă și ei de asemenea această distincție a prepozițiilor pentru persoanele dumnezeiești, dar numai pentru a indica o anumită deosebire personală a ipostasurilor dumnezeiești în manifestarea lor în afară. Ei nu omit să adauge că manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu în afară nu sunt mai puțin unice, ca urmare a unității ființei[532]. Macedonienii dădeau o mare importanță faptului că Sfânta Scriptură nu desemnează pe Sfântul Duh

---

[530] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 260; Athanasius, Ep. ad Serapionem, I, 20-21, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 295-296; Basil of Caesarea, Contra Eunomium, 3, 4, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 83; Gregory of Nazianzus, Orationes 25, 16, 17, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 116.

[531] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 260-261.

[532] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 261.

ca obiect al adorației noastre. Pentru Sf. Grigorie de Nazianz, acest fapt nu avea nici o importanță. Teologia a trebuit, în cursul secolelor, să admită mai mulți termeni și arienii înșiși au împrumutat mai mulți din învățătura Bisericii, care nu se găseau încă în Sfânta Scriptură, dar care se prezintă drept consecințe necesare ale învățăturii Scripturii, de exemplu, expresiile : nenăscut, fără început. Printr-o deducție asemănătoare, pentru Sf. Grigorie, Sfântul Duh este demn, de asemenea, de adorație, căci această deducție decurge din dumnezeirea sa însăși. El consimte chiar să admită că dumnezeirea Sfântului Duh nu a fost clar proclamată decât după trimiterea sa în ziua Pogorârii Sfântului Duh, căci după acest timp El s-a arătat clar ca Dumnezeu în manifestarea sa umanității"[533]. „Vechiul Testament, zice el, ne-a făcut cunoscut pe Tatăl, și în mod întunecat pe Fiul. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul și ne-a indicat numai dumnezeirea Sfântului Duh. Dar, acum Sfântul Duh locuiește în noi și se face cunoscut clar nouă. Deci, era periculos, atunci când cunoașterea dumnezeirii Tatălui nu era încă bine stabilită, să se învețe aceea a Fiului, și mai ales, pentru a spune astfel, aceea a Sfântului Duh, când aceea a Fiului nu era universal recunoscută. Eu cred deci că dumnezeirea Sfântului Duh este unul din articolele care au fost explicate mai târziu, atunci când după Înălțarea Domnului nostru, recunoașterea acestei dumnezeiri a devenit prin această minune matură și universală"[534]. Sf. Grigorie pare să vrea să admită aici într-un sens foarte larg o dezvoltare dogmatică. El ne spune totuși că dumnezeirea Sfântului Duh n-a fost învățată decât după timpurile apostolilor, ca o revelație nouă, credința în acest adevăr și cunoașterea care provin de aici au fost stabilite, confirmate și desăvârșite de arătarea

---

[533] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 261.
[534] Gregory of Nazianzus, Orationes contra Arianos, 31, 26.

minunată a Sfântului Duh în ziua Cincizecimii. Că Sf. Grigorie nu a vrut să susţină altceva, aceasta rezultă de asemenea clar din acest fapt că la sfârşitul pasajului redat aici, el scoate din Sfânta Scriptură dovada dumnezeirii Sfântului Duh[535]. În acest fel de a considera dogma dumnezeirii Sfântului Duh, trebuie să se explice pentru ce Sf. Vasile, Sf. Grigorie şi alţii au admis în comuniunea Bisericii oameni care refuzau să atribuie expres Sfântului Duh titlul de Dumnezeu sub pretextul că el nu era deloc dat în Sfânta Scriptură. Ei gândeau într-adevăr, recunoscând cele trei persoane egale în mod esenţial şi unitatea fiinţei lui Dumnezeu[536]. Pnevmatomahii argumentau adesea într-un mod arian. Sfântul Duh, ziceau ei, trebuie să fie născut sau nenăscut. În primul caz el este un al doilea principiu absolut sau un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. În celălalt caz, El este născut din Tatăl şi atunci El este fratele Fiului sau s-a născut din Fiul şi atunci El este fiul-mic al Tatălui. Toate aceste concepţii, dacă le înţelegem, sunt în opoziţie cu învăţătura Sfintei Scripturi şi cu o idee a lui Dumnezeu cu adevărat rezonabilă. Sfântul Duh nu este deci Dumnezeu. La aceasta Sf. Grigorie de Nazianz replică faptul că în afară de calitatea de a fi născut sau nenăscut, există în Dumnezeu alte moduri de existenţă şi un alt gen de origine, adică simpla purcedere care este atribuită în mod just Sfântului Duh, la Sf. Evanghelist Ioan (15, 26)[537]. Dar în ce constă deosebirea dintre purcedere şi naştere aceasta este o problemă care nu este posibil să se explice clar ca aceea a fiinţei naşterii. Totuşi de această diferenţă depind proprietăţile personale ale Sfântului Duh şi deosebirea sa

---

[535] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 262.
[536] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 262.
[537] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 262-263.

de Tatăl şi de Fiul. În general, toţi Părinţii erau de acord în a recunoaşte că Sfântul Duh nu purcede din Dumnezeu pe calea naşterii, ci, urmând cuvântul Sf. Vasile „ca suflarea din gura sa". Dar Sf. Grigorie adaugă imediat că aceste cuvinte trebuie înţelese metaforic şi că Sfântul Duh a fost de asemenea numit Duhul lui Hristos pentru că era unit cu fiinţa Sa. Sfântul Duh este deci în al treilea rând pentru că prin calea cunoaşterii Sfântului Duh noi ajungem la Tatăl prin Fiul. De asemenea, în sens invers bunătatea esenţială şi maiestatea împărătească a Tatălui ajung la Sfântul Duh prin Fiul[538]. În ceea ce priveşte pe Sf. Atanasie, el discută această obiecţie a pnevmatomahilor în prima sa Epistolă către Serapion şi răspunde simplu că Sfânta Scriptură numeşte pe Sfântul Duh nu Fiul lui Dumnezeu, ci în mod unic Duhul Tatălui. Sf. Atanasie vorbeşte aici despre Treimea indivizibilă şi de o fiinţă. „În Scriptură Duhul nu este nicăieri numit Fiul lui Dumnezeu nici fiul Fiului. Dar Fiul este Fiul Tatălui. Duhul, este Duhul Tatălui şi astfel există o dumnezeire a Sfintei Treimi şi o credinţă în Sfânta Treime"[539]. Mai mult, el pune pe Sfântul Duh sub dependenţa Fiului în originea sa. El compară într-adevăr pe Tatăl cu lumina, pe Fiul cu raza luminoasă şi pe Sfântul Duh cu puterea strălucitoare. El adaugă că se poate de asemenea puţin să se separeu Duhul Fiului de acela al Tatălui, căci precum Fiul este în Duhul ca în chipul său, la fel Tatăl este în Fiul Său[540]. Sf. Atanasie precizează relaţiile reciproce ale persoanelor dumnezeieşti atunci când afirmă : „Pentru că Fiul este în Duhul ca în chipul său propriu, aşa Tatăl este în Fiul. Scriptura ne oferă nouă asemenea comparaţii, aşa că noi putem să credem că există

---

[538] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 263.
[539] Athanasius, Ep. ad Serapionem, I, 16, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 294.
[540] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 264.

o sfinţire, de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Pentru că Fiul este nenăscut, aşa Duhul, care este dat şi trimis de Fiul, este unul. Deoarece Fiul este unul, ca Cuvântul dătător de viaţă, El trebuie să fie cel care este energia completă şi perfectă sfinţitoare şi dătătoare de viaţă a Fiului şi Darul, care purcede de la Tatăl, pentru că El străluceşte de la Fiul care este cunoscut a fi de la Tatăl şi este trimis în afară şi dat de Fiul. Fiul este trimis de Tatăl (Ioan 3, 16), Fiul trimite pe Duhul (Ioan 16, 7), Fiul preamăreşte pe Tatăl (Ioan 17, 4), Duhul preamăreşte pe Fiul (Ioan 16, 14). Fiul spune : „cele ce am auzit de la El, Eu acestea le grăiesc în lume"(Ioan 8, 26), în timp ce Duhul primeşte de la Fiul : „Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti" (Ioan 16, 14). Şi Fiul vine în numele Tatălui, astfel că Fiul spune : „Duhul Sfânt, pe Care-l va trimite Tatăl, în numele Meu" (Ioan 14, 26)"[541]. Sf. Atanasie se opune tot astfel pnevmatomahilor ca şi blasfemiilor lor, prin faptul că ei se adresează Sfântului Duh, ating chiar şi pe Fiul, după cum blasfemiile arienilor contra Fiului ating de asemenea pe Tatăl. Sfinţii Părinţi au fost determinaţi de obiecţiile pnevmatomahilor să examineze mai mult proprietăţile personale ale Sfântului Duh şi relaţiile sale cu Tatăl şi cu Fiul[542].

Cu toate acestea, Sinodul de la Constantinopol care a fost convocat pentru a anatematiza erezia macedonienilor, nu a adus o formulă precisă asupra problemei contestate, cel puţin în ceea ce priveşte relaţiile dintre Sfântul Duh şi Fiul. Totuşi, Sfinţii Părinţi adunaţi la acest sinod au dat învăţăturii expresia sa exactă asupra dumnezeirii desăvârşite şi adevărate a Sfântului Duh, asupra drepturilor sale la adoraţie, asupra consubstanţialităţii cu

---

[541] Athanasius, Ep. ad Serapionem, I, 20, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 295.

[542] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 264.

Tatăl şi cu Fiul, ca şi asupra persoanei sale distincte. Ei completează Simbolul de la Niceea prin acest adaos : „Noi credem în Sfântul Duh, Domnul de viaţă şi Făcătorul, care de la Tatăl purcede şi este închinat şi mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul, care a grăit prin prooroci"[543]. Relaţiile interioare care unesc cele trei persoane într-o fiinţă unică nu sunt mai exact definite. Singurul lucru care avea importanţă atunci, era respingerea erorii pnevmatomahilor. Această tăcere a Simbolului niceo-constantinopolitan asupra relaţiilor Sfântului Duh şi Fiului este aceea care mai târziu va da loc la foarte numeroase controverse şi în final la schismă[544].

2. Autenticitatea Simbolului niceo-constantinopolitan. La Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451), la şaptezeci de ani după cel de la Constantinopol (381), atunci când comisarii imperiali au insistat ca Părinţii să compună o nouă formulă de credinţă, care să conducă discuţiile hristologice, episcopii au răspuns că o redactare nu era nici permisă, nici necesară, pentru că formula a fost dată deja la Sinodul de la Niceea. Atunci, Părinţii ca şi comisarii au dat ordin încât s-a citit Simbolul de la Niceea. Apoi, la iniţiativa comisarilor imperiali, s-a citit un alt simbol care a fost atribuit de ei sinodului celor 150 de episcopi reuniţi la Constantinopol. Aluzia la acest sinod este evidentă. Acesta a fost deci că se dă citire în mod public Simbolului niceo-constantinopolitan[545]

---

[543] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 264. Acest Simbol a mari asemănări cu acela al lui Epifanie, publicat în Ancoratus (374) şi a fost acceptat de Sinodul IV (Actele II şi IV) în Actele sale (Charles Joseph Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 9 ş. u.).

[544] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 264-265.

[545] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecumeniques, Paris, 1963, p. 182.

„Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor.

Şi întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, care din Tatăl s-a născut mai înainte de toţi vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, cel ce este de o fiinţă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut.

Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire s-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara, şi s-a făcut om.

Şi s-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat şi a pătimit şi s-a îngropat.

Şi a înviat a treia zi, după Scripturi.

Şi s-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui.

Şi iarăşi va să vie cu slavă, să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.

Si întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cela ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci.

Întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică.

Mărturisesc un Botez, întru iertarea păcatelor.

Aştept învierea morţilor.

Şi viaţa veacului ce va să fie. Amin"[546].

Aici se poate discuta unul sau altul dintre detaliile textului prezent. Traducerea latină veche a Actelor de la Calcedon, făcută de diaconul Rusticus la mijlocul secolului al VI-lea începând cu manuscrisele vechi din Constantinopol, adaugă la expresia „lumină din lumină" pe aceea de „Dumnezeu din Dumnezeu" şi asupra acestui punct alte comparări ale Crezului în liturghiile latine, armene, siriace antiohiene şi maronite sunt de acord. Această expresie, dimpotrivă, nu se întâlneşte în alte

[546] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Vol. I, Atena, 1960, p. 130-131.

liturghii, nici în manuscrisele greceşti[547]. Atunci la sesiunea a 5-a a Sinodului de la Calcedon s-a transcris Simbolul de la Constantinopol pentru a-i da printr-o definiţie o valoare ecumenică. după cum vom vedea. Ceea ce interesează aici este de remarcat că anumite manuscrise greceşti şi versiunea autorizată a lui Rusticus omit „lumină din lumină" şi denumirea de „sfântă" în legătură cu Biserica. Dar martorii înşişi citesc după am spus simbolul în cursul sesiunii a treia, cu excepţia cuvântului „sfântă", care este atunci omis de Rusticus. Noi credem că variantele anterioare se întemeiază pe o bază foarte solidă, dat fiind acordul existent între sesiunea a treia, confirmarea adusă de liturghiile vechi şi de asemenea de câteva manuscrise greceşti ale sesiunii a cincea. Cuvântul „sfântă", în schimb, rămâne un obiect de discuţie[548].

O problemă mai importantă este aceea că deşi acest simbol s-a citit în două rânduri la Calcedon şi el a fost atribuit oficial Sinodului de la Constantinopol fără ca vreunul dintre Părinţi să pună la îndoială în public această atribuire, există astăzi critici care gândesc că Sinodul de la Constantinopol este străin de acest Crez. Aceasta este teza apărată de A. Harnack[549]. După cum am văzut deja, actele Sinodului de la Constantinopol nu mai există, dacă ele s-ar fi păstrat, aceste dispute nu ar fi avut nici un obiect[550].

---

[547] I. Ortiz de Urbina; Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecumeniques, Paris, 1963, p. 183.

[548] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 183-184.

[549] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 184. A. Harnack, Konstantinopolitanisches Symbol, în „ Realenzyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche", 3. Aufl., Band VI, Leipzig, 1902, p. 15-16.

[550] Actele sinodului nu s-au păstrat. Autori latini vechi spun foarte puţine lucruri despre sinod. În lucrările de „Istorie bisericească" ale lui

Este sigur că prima sursa oficială care atribuie simbolul Sinodului de la Constantinopol este posterioară cu şaizeci de ani sinodului. De asemenea este cert că un simbol aproape absolut identic cu acela pe care noi îl studiem se poate să fi fost citit într-un spaţiu al concluziei care termină cartea „Ancoratus" scrisă de Sf. Epifanie în 374, adică cu şapte ani înainte de Sinodul de la Constantinopol. Harnack a lansat mai întâi ipoteza că simbolul de la Constantinopol şi relatat de Epifanie, era o ediţie nouă şi revizuită a simbolului de la Ierusalim, pe care îl cunoaştem din cursul Omiliilor episcopului său, Sf. Chiril. După această opinie, Sinodul de la Constantinopol nu face altceva decât să completeze acest simbol cu elemente împrumutate din acela de la Niceea. Noi vom vedea făcând analiza Simbolului de la Constantinopol că teoria

---

Socrate, Sozomen şi Teodoret, care frecvent se copiază, se găsesc în schimb informaţii. „Omiliile catehetice" ale lui Teodor de Mopsuestia, conţin un mic număr de indicaţii despre simbol, care sunt de altfel interesante. În lipsa Actelor, scrisoarea sinodală, care rezumă pe Teodoret (H. E. V, 9, P.G., 82, col. 1212-1217; L. Parmentier, Leipzig, 1911, p. 289-294) prezintă o importanţă cu totul deosebită. Totul provine de la un sinod de la Constantinopol ţinut în 382, care face un număr sigur de aluzii la ceea ce s-a decretat la sinodul din anul precedent, la care a asistat un număr de episcopi prezenţi în 382. Simbolul şi canoanele sunt singurele care s-au păstrat Actele Sinodului de la Calcedon sunt izvorul oficial prin care noi putem cunoaşte simbolul. În cursul sesiunii a doua şi la insistenţele delegaţilor imperiali s-a citit în public ca Crezul celor 150 de Părinţi reuniţi la Constantinopol, Simbolul a cărui autenticitate nu a fost combătută de nici unul dintre episcopii prezenţi. Acest Simbol a fost inclus în Decretul dogmatic în cursul sesiunilor a cincea şi a şasea. Ediţia se găseşte la E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, II, I, 2, Berlin, 1928, p. 127(323)-128(324)(Cf. I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople. Histoire des Conciles oecumeniques, Paris, 1963, p. 297-298).

lui Harnack nu se întemeiază pe o bază solidă[551]. Mai grav este faptul că această teorie respinge în plus mărturia numeroşilor Părinţi de la Calcedon şi ignoră o sursă, descoperită mai târziu, „Omiliile catehetice" ale lui Teodor de Mopsuestia (+428), care au fost predicate la sfârşitul secolului al IV-lea sau începutul secolului al V-lea. Este vorba despre un discipol al lui Diodor de Tars prezent la sinod. Episcopul de Mopsuestia, care explică în Omilia a IX-a învăţătura despre Sfântul Duh, observă că episcopii de la Niceea, în simbolul lor, s-au mulţumit să o enunţe, dar succesorii lor ne-au transmis o învăţătură completă despre a treia Persoană[552]. Teodor de Mopsuestia continuă să enumere, în Omilia a X-a, adaosurile făcute de Părinţii răsăriteni : „unul" (Duhul Sfânt), „care purcede de la Tatăl", „Duhul dătătorul de viaţă", „întru una Biserică sobornicească", „iertarea păcatelor", „învierea morţilor şi viaţa veşnică". Intrând în detaliu noi vedem desigur că acest „unul" nu este inclus în Simbolul de la Constantinopol, dar că alte adaosuri certe sunt înţelese aici, pe care episcopul de Mopsuestia nu a voit să le semnaleze. O ipoteză valabilă este că Teodor nu a voit să explice toate frazele conţinute în Simbolul de la Constantinopol, ci numai pe acelea care erau suficiente pentru a completa învăţătura Simbolului de la Niceea pe care îl comentează catehumenilor săi pentru că era Crezul baptismal. În plus, mărturia lui Teodor de Mopsuestia ne confirmă diverse moduri în care Părinţii de la Constantinopol, aluzia la acest sinod este clară, adaugă simbolului de credinţă completările necesare pentru a proclama dumnezeirea Sfântului Duh şi între altele, „care

---

[551] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 184-185.
[552] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 185.

de la Tatăl purcede" şi „de viaţă făcătorul". Se poate spune că Sinodul de la Constantinopol aprobă un simbol mai complet decât acela de la Niceea[553].

Această argumentare poate fi suficientă pentru a declara inacceptabilă ipoteza lui A. Harnack. E. Schwartz a acordat credit mărturiei Părinţilor de la Calcedon şi a atribuit Simbolul discutat Sinodului de la Constantinopol. Dar el nu s-a mulţumit să afirme că în acest loc simbolul s-a aprobat, el a crezut necesar să adauge că acolo s-a compus. Pentru ipoteza sa, el s-a pus într-o situaţie jenantă prin faptul că toate manuscrisele „Ancoratus" a lui Epifanie îl conţinea deja cu şapte ani mai înainte, el preferă să gândească că opera lui Epifanie în starea sa primară nu conţinea Simbolul de la Constantinopol ci pe acela de la Niceea, apoi stipulaţia se referă la învăţătura Părinţilor de la Niceea. Această constrângere făcută tradiţiei manuscriselor este puţin critică şi, în plus, inutilă. Se pot păstra foarte bine mărturiile Sinodului de la Calcedon şi ale lui Teodor de Mopsuestia care admit că Părinţii Sinodului de la Constantinopol au aprobat acest simbol fără ca ei să-l compună. Epifanie el însuşi nu a luat parte la sinod, dar există patru episcopi din Cipru care, în lipsa celorlalţi, au putut foarte bine să îndrepte această formulă[554].

Deciziile Sinodului II de la Constantinopol sunt acelea care au contribuit cel mai mult la creşterea autorităţii şi ecumenicităţii sale. Noi nu cunoaştem detaliul discuţiilor, care au avut loc la sinod. Actele ne lipsesc, după cum deja am notat. Noi nu credem că au avut loc controverse directe şi dispute dogmatice vii ale celor două părţi. Ereticii cei

---

[553] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 186.

[554] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 186-187.

mai importanţi erau pnevmatomahii macedonieni care au părăsit sinodul. Printre cei 150 de Părinţi ortodocşi prezenţi la lucrări, majoritatea aveau o reputaţie ortodoxă ireproşabilă[555]. Opera dogmatică a sinodului constă în câteva puncte de vedere. Pentru sinod, lucrarea sa teologică se prezintă sub aspectul său raţional. Astfel, se impunea ca credinţa ortodoxă să fie afirmată prin redactarea unui „Tomos" foarte scurt, cu privire la „homoousios", pe baza credinţei niceene, care între timp s-a maturizat. Acest Tomos era dinainte un element indicativ şi o asigurare a autenticităţii sinodului. „Mărturisirea de credinţă" aprobată la Niceea ar fi fixată într-un mod mai explicit şi categoric prin adoptarea şi repetarea exactă a Simbolului Sinodului I ecumenic de la Niceea şi prin completarea sa definitivă adăugând câteva articole scurte noi. Acest lucru privea articolul din urmă al Simbolului de la Niceea despre Sfântul Duh, la care s-au putut ataşa alte articole complementare. Ereziile vechi triadologice şi principalii lor reprezentanţi au fost condamnaţi din nou. Aceasta era important, pentru că prin repetarea anatemelor sinoadelor precedente se asigura continuitatea şi consecvenţa acestui sinod în fidelitatea sa faţă de credinţa de la Niceea. Se afirma concepţia fundamentală a tradiţiei ortodoxe, după care ereticii fiecărei perioade şi bineînţeles pnevmatomahii, aparţineau categoriei „teomahilor", care combăteau Sfânta Treime, adică aparţineau tuturor acelora care negau

---

555 Chrysostome Konstantinidis, Les présupposes historico-dogmatiques de l'oecuménicité du II Concile oecuménique, în „Les études théologiques de Chambésy. 2. La signification et l'actualité du II-e Concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Génève, 1982, 73.

consubstanţialitatea Fiului şi Sfântului Duh cu aceea a Tatălui[556].

Autenticitatea Simbolului niceo-constantinopolitan este mărturisită mai întâi de „Epistola sinodală din Constantinopol (382)", pe care Părinţii Sinodului au adresat-o papii Damasus al Romei şi episcopilor apuseni, în 382. Cuprinsul acestei Epistole este următorul : „Noi am rămas la credinţa evanghelică hotărâtă de cei 318 Părinţi la Niceea. Voi şi noi şi toţi câţi nu răstălmăcesc cuvântul adevăratei credinţe, trebuie s-o aprobăm ca pe cea mai veche credinţă, în armonie cu Botezul, care ne învaţă să credem în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, adică într-o singură Dumnezeire, putere şi fiinţă a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, de aceeaşi cinstire şi demnitate, a cărei împărăţie e veşnică, în trei ipostasuri, adică în trei Persoane desăvârşite. Noi nu primim nici erezia lui Sabelie, care amestecă ipostasurile sau le nimiceşte însuşirile, nici blasfemia eunomienilor, arienilor şi pnevmatomahilor, care desparte fiinţa, natura sau Dumnezeirea şi introduc în Treimea cea necreată, de o fiinţă şi veşnică, ceva posterior, fie creat, fie de altă natură. Iar învăţătura despre Întruparea Domnului o păstrăm nestrămutată, deoarece nu primim că alcătuirea trupului Cuvântului n-a avut nici suflet, nici raţiune, sau n-a fost desăvârşită, cunoscând că El a fost mai înainte de toţi vecii Dumnezeu Cuvântul desăvârşit, Care în zilele cele de pe urmă s-a făcut om pentru mântuirea noastră. Acestea sunt deci, pe scurt, cele referitoare la credinţa, pe care o predicăm noi după rânduiala Apostolilor. Despre acestea veţi putea să vă lămuriţi mai pe larg, binevoind a căuta în tomosul întocmit de sinodul întrunit la Antiohia (379), şi în expunerea alcătuită anul trecut în sinodul de la Constantinopol (381), în care am mărturisit mai pe larg

---

[556] Ch. Konstantinidis, op. cit., p. 73-74.

credința și am întocmit atunci actul de anatematizare contra inovațiilor eretice"[557]. Părinții sinodului ne vorbesc despre acest Tomos dogmatic în epistola adresată episcopilor apuseni din anul 382. Acest Tomos din nefericire s-a pierdut. În mod sigur acesta a fost compus dintr-o expunere clară a credinței și a unei serii de anateme. Presupunem că un astfel de Tomos a fost compus de Sinodul II ecumenic. El avea aceeași soliditate ca și Tomosul din Antiohia din anul 379 și cunoștea aceeași reputație și acceptare. Faptul că în epistola lor Părinții Sinodului fac comparația și citează două texte împreună nu este întâmplător. Deci putem conchide că pentru formularea adevăratei credințe, Sinodul II ecumenic nu s-a arătat inferior celui de la Niceea[558]. „Această epistolă, sau tomos, sau mărturisire, sau expunerea dogmatică a hotărârilor Sinodului al II-lea ecumenic, trimisă în formă de scrisoare la Roma, este deosebită de Simbolul constantinopolitan. În ea Părinții sinodului recomandă, pentru o mai completă informare, atât expunerea credinței făcută cu un an mai înainte, la Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, amintită mai sus, cât și tomosul întocmit de Sinodul întrunit la Antiohia cu doi mai înainte"[559].

În ceea ce privește textul Simbolului niceo-constantinopolitan, perfecționat și definitivat la Sinodul II ecumenic, trebuie să se arate că Sinodul II ecumenic a

---

[557] Teodoret de Cir, Istoria bisericească, V, 9-10, P. G., 82, col. 1216-1217; A. Spassky, Istoria învățăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice, Serghiev Posad, 1906, p. 576, nota 4; I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 288.

[558] Chrysostome Knstantinidis, op. cit., p. 74.

[559] Prof. Dr. N. Chițescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr.11-12, p. 1092.

extins textul Simbolului de la Niceea într-o mărturisire de credinţă pentru Botez, adăugând articolele VIII-XII despre Sfântul Duh, despre Biserică, despre Botez şi despre viaţa viitoare şi asigurând prin precizările făcute, credinţa în Sfânta Treime faţă de interpretările eronate ale ereticilor. Articolele I-VII ale Simbolului au fost formulate şi aprobate la Sinodul de la Niceea şi ele au expus Dogma Sfintei Treimi. „În concret, Sinodul de la Niceea a luat partea despre Fiul din mărturisirea de la Botez a Bisericii din Cezareea Palestinei, prezentată de episcopul Eusebiu, cu unele adaosuri făcute de acesta, dar a eliminat din acest text unele din adaosurile lui Eusebiu şi a introdus în el unele expresii necesare pentru apărarea dumnezeirii Fiului împotriva arianismului"[560]. A. Spassky afirmă că: „din Simbolul baptismal al Bisericii sale, Eusebiu n-a luat tot, ci numai acele articole ale lui care se referau la problema cercetată de sinod, completându-le şi dezvoltându-le cu adaosuri proprii"[561]. După Spassky, cuvintele introduse în Simbolul de la Niceea au dus la următorul text : „Credem într-unul Dumnezeu Atotţiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi într-unul Domn Iisus Hristos, *Fiul lui Dumnezeu*, născut din Tatăl, *adică din fiinţa Tatălui*, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl,* prin care toate s-au făcut, precum în cer şi pe pământ; care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire s-a coborât, s-a întrupat, s-a făcut om, a pătimit

---

[560] Pr. Prof. D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic şi Simbolul niceo-constantinopolitan, în „Ortodoxia", XXXIII(1981), nr. 3, p. 364.
[561] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice, Vol. I. Problema trinitară (Istoria învăţăturii creştine despre Sfânta Treime), în limba rusă, Serghiev Posad, 1906, p. 23 la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 364.

şi a înviat a treia zi, s-a înălţat la cer şi va veni să judece viii şi morţii. Şi întru Duhul Sfânt"[562].

„Biserica Ortodoxă a păstrat cu sfinţenie tradiţia sinodală ecumenică a marilor ei autorităţi şi teologii ei au primit cu entuziasm îndreptăţirile ştiinţifice, care s-au adus în decursul vremii în sprijinul ideii că partea a doua a Simbolului niceo-constantinopolitan, adică articolele VIII-XII şi refacerea primei părţi sunt opera Sfinţilor Părinţi ai Sinodului al II-lea ecumenic"[563]. Acest adevăr este mărturisit de o scrisoare de mulţumire trimisă împăratului Teodosie de Părinţii Sinodului II ecumenic. Textul acestei scrisori constituie totodată o dovadă a provenienţei Simbolului de credinţă de la Sinodul II ecumenic şi atestă autenticitatea Simbolului. În scrisoarea trimisă împăratului de Părinţii Sinodului II ecumenic se arată : „În timpul în care ne-am întrunit la Constantinopol potrivit scrisorii Măriei Voastre, mai întâi am reînnoit armonia dintre noi, apoi am stabilit articole scurte confirmând credinţa Părinţilor de la Niceea şi anatematizând ereziile ivite împotriva ei, iar pe lângă aceasta am stabilit şi canoane speciale pentru bunul mers al Bisericilor"[564].

Scrisoarea a doua a Sf. Grigorie de Nazianz, trimisă preotului Cledoniu, exprimă aceeaşi idee a învăţăturii de la Niceea prin aceea a Sinodului II ecumenic, care perfecţionează textul de la Niceea. „Deoarece mulţi caută informaţii despre credinţă venind la cucernicia ta şi în acest scop mi-ai cerut şi mie o definiţie scurtă şi o normă a

---

[562] A. Spassky, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice. Vol. I. Problema trinitară (Istoria învăţăturii creştine despre Sfânta Treime), Serghiev Posad, 1906, p. 23.

[563] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", 1981, nr.11-12, p. 1094.

[564] G. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. III, Florentiae, 1759, col. 557.

credinţei mele, ţi-am scris cucerniciei tale ceea ce ştiam şi mai înainte de a-ţi scrie, fiindcă eu n-am preferat niciodată şi nici nu pot prefera altceva faţă de credinţa de la Niceea, formulată de Sfinţii Părinţi, care s-au adunat acolo pentru nimicirea ereziei ariene, ci sunt şi voi fi, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru credinţa aceea niceeană, întregind ceea ce s-a spus de ei mai puţin cu privire la Sfântul Duh, căci aceasta nu se tulbură întru nimic, deoarece trebuie ştiut că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, sunt o singură Dumnezeire, cunoscând că Sfântul Duh este Dumnezeu"[565].

Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451) a recunoscut şi a confirmat în mod solemn autoritatea Sinodului II ecumenic de la Constantinopol (381), asemenea aceleia a Sinodului I ecumenic de la Niceea (325), aşa cum reiese clar din documentele lui oficiale : „şi Aeţiu, prea cuviosul diacon al Constantinopolului a citit textul cărţii în felul următor : Credinţa sfântă, pe care au mărturisit-o cei o sută cincizeci de Sfinţi Părinţi, fiind conformă cu aceea a sfântului şi marelui Sinod de la Niceea. Aceasta este credinţa tuturor, aceasta este credinţa celor dreptmăritori. Aşa credem noi toţi"[566].

Un document important care pledează pentru formularea Simbolului niceo-constantinopolitan de către Sinodul II ecumenic şi perfecţionarea lui de acest sinod este textul păstrat numai în limba latină sub titlul : „Canonum constantinopolitarum paraphrasis". În acest text se afirmă despre Sinodul II ecumenic : „Acest Sinod a fost convocat

---

[565] Sf. Grigorie de Nazianz, Scrisoarea a II-a către Cledoniu contra lui Apolinarie, P. G., 37, col. 193; Hr. Papadopoulos, Simbolul Sinodului al II-lea ecumenic. Studiu istoric şi critic, Atena, 1924. Traducere în limba română de Prof. T. M. Popescu, în „BOR", XLIII(1925),nr. 7, p. 392.

[566] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1095.

în timpul împăratului Teodosie cel Mare; şi în acesta au desăvârşit sfântul simbol al credinţei (et in ea sanctum Symbolum perfecerunt). Căci primul Sinod (de la Niceea) a zis numai : „Credem şi în Duhul Sfânt". Părinţii acestui Sinod însă au zis : „Credem şi în Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, şi cele ce urmează"[567].

3. Formularea Simbolului niceo-constantinopolitan. Sinodul II ecumenic a fost numit în special un sinod ecumenic nu numai în Răsărit, dar a fost recunoscut ca Sinodul II ecumenic de asemenea de Biserica din Apus. Acesta a fost aprobat de Părinţi Sinodului IV ecumenic de la Calcedon (451) şi de conştiinţa comună universală datorită contribuţiei doctrinare de o importanţă extraordinară şi mai ales datorită reformulării şi completării Simbolului niceo-constantinopolitan. Sinodul a fost necesar datorită situaţiei bisericeşti tulburi apărută după Sinodul I ecumenic, cu eretici pe care i-a condamnat. Arienii au lansat în mod continuu atacuri teribile pentru a restaura erezia lor şi a răsturna doctrina învăţată la Sinodul I ecumenic[568]. Pe lângă aceasta au apărut noi eretici, aşa cum sunt pnevmatomahii sau macedonienii, conduşi de ierarhul Macedoniu al Constantinopolului, semiarienii, Apolinarie din Laodiceea, Sabelie din Ptolemaida, Marcel de Ancira, Fotin de Sirmium, Eunomiu din Cyzic cu învăţătorul lui Aeţiu, Eudoxiu din Constantinopol, Paul de Samosata şi alţii. Doctrinele lor eretice au fost condamnate de Sinodul II ecumenic, care s-a apropiat de o versiune mai completă şi mai precisă a Crezului, cunoscut ca „Simbolul niceo-constantinopolitan". Primele şapte articole au fost acelea formulate de Sinodul I ecumenic de

---

[567] Pr. Prof D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic şi Simbolul niceo-constantinopolitan, în „Ortodoxia", XXXIII(1981), nr. 3, p. 367.
[568] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, în „Les études théologiques de Chambésy. 2, Génève, 1982, p. 193-194.

la Niceea din 325, în opoziţie cu marea erezie a arianismului, care mult timp a cauzat tulburări în Biserica veche prin negarea dumnezeirii Persoanei a treia a Treimii, în timp ce ultimele cinci articole au fost formulate de Sinodul II ecumenic, în opoziţie cu pnevmatomahii şi alţi eretici menţionaţi mai sus, toţi urmaşi ai arianismului, care negau dumnezeirea celei de a treia Persoane a Treimii[569].

Completarea şi confirmarea Simbolului de la Niceea a fost considerată imperativă în măsura în care erezia ariană, chiar după Sinodul I ecumenic, a continuat să se răspândească şi cauzeze nelinişte în Biserică în diferite forme şi sub variate nume, în special acela al semiarianismului. Adepţii semiarianismului au respins Crezul de la Niceea şi au publicat crezuri noi şi expuneri ale credinţei, cu rezultatul că o mare confuzie doctrinară a fost creată, răspândită prin noii eretici menţionaţi mai sus. Printre ei, ar trebui menţionaţi în mod deosebit pnevmatomahii sau macedonienii, care au negat dumnezeirea Sfântului Duh, considerându-l a fi „o creatură şi nu Dumnezeu, nici de o fiinţă (homoousios) cu Tatăl şi cu Fiul"[570]. La Niceea, Fiul a fost declarat consubstanţial cu Tatăl, dar nu Sfântul Duh, aşa că a fost esenţial să se clarifice poziţia Sfântului Duh în Treime. A fost logic ca primii pnevmatomahi sau adversari ai Sfântului Duh, să fie arienii şi mai târziu semiarienii. Mai presus de toate au fost omiusienii, care prin considerarea Fiului ca o creatură au fost tot mai mult determinaţi să conchidă că Duhul a fost de asemenea o creatură sau cu

---

[569] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, Génève, 1982, p. 194.

[570] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, Génève, 1982, p. 194.

cuvintele lui Epifanie, „s-a spus din nou că Sfântul Duh este o creatură formată dintr-o altă creatură"[571].

Astfel, împotriva pnevmatomahilor Sinodul II ecumenic a alcătuit articolul VIII al Simbolului, stabilind credinţa „şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cela ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci". Conţinutul acestui articol a fost luat din Scriptură şi s-au actualizat cuvintele, frazele şi sensurile aparţinând acesteia. Cuvântul „Domnul" vine din II Cor., 3, 17-18; „de viaţă făcătorul" este din Ioan 6, 63, Rom., 8, 2, şi II Cor., 3, 6. Expresia renumită „Care de la Tatăl purcede" este luată din textul clasic Ioan 15, 26 : „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede", numai schimbând cuvântul „para" cu „ek", probabil pe baza lui I Cor., 2, 12 : „noi am primit Duhul cel de la Dumnezeu". Este evident că nici în textul ioanian nici în cel al Simbolului nu este filioque latin, sau chiar o aluzie la el nu se poate găsi. Acest adaos anticanonic la Crez, necunoscut Scripturii şi Tradiţiei apostolice, a fost aprobat mai târziu în mod îndrăzneţ în Apus, dar a fost condamnat în Răsăritul ortodox[572]. De altfel, Sinodul a evitat înţelegerea greşită a termenului „homoousios", în acord cu o dorinţă de a reconcilia şi a dobândi victoria asupra pnevmatomahilor, folosind în schimb parafraza „Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit", prin care, ca şi înainte, a expus consubstanţialitatea celei de a treia persoane cu primele două persoane ale Treimii. Propoziţia a fost fundamentată în sensul Scripturii şi Tradiţiei. Ultima propoziţie „Care a grăit prin prooroci", s-a bazat pe II Petru 1, 21, „oamenii

---

[571] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, Génève, 1982, p. 194.

[572] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 194-195.

cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt", precum şi pe predica creştină primară[573].

Totuşi, pentru a completa învăţătura despre Treime, a apărut necesitatea de a reface şi completa primele şapte articole ale Simbolului alcătuite de Sinodul I ecumenic, în mod perceptibil, pentru a demonta ereziile menţionate mai sus, care s-au ivit de la Sinod, prin adăugare, omitere şi modificare a unui număr de lucruri care au fost încorporate în versiunea originală. Cel mai important a fost următorul : „Făcătorul cerului şi al pământului", împotriva marcioniţilor, maniheilor şi în special împotriva lui Hermogen, care au proclamat materia ca veşnică[574].

La articolul I, Sinodul al II-lea ecumenic a adăugat „Făcătorul cerului şi al pământului", împotriva celor care pretindeau că Dumnezeu Duhul absolut se putea întina atingându-se de materie, creând-o; căci materia este rea şi esenţa răului, afirmau maniheii şi marcioniţii[575].

La articolul II, Sinodul al II-lea ecumenic a făcut în Crez o omisiune şi un adaos : a eliminat cuvintele care afirmau naşterea Fiului „din fiinţa Tatălui", ce puteau fi interpretate în consens sabelian, deşi erau categoric împotriva arianismului. În acelaşi timp, Sinodul II ecumenic a adăugat cuvintele „mai înainte de toţi vecii", împotriva arienilor şi a lui Marcel de Ancira, care amesteca cele trei persoane. La acest articol s-a adăugat la crearea lumii văzute şi nevăzute, din cer şi de pe pământ, învăţătura că ele au fost făcute prin Fiul, care le rânduieşte şi apoi le înnoieşte prin Întruparea Sa în lume, eliminându-

---

573 I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195.
574 I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195.
575 Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1097.

se cuvintele „cele din cer şi cele de pe pământ"[576]. Cuvintele „mai înainte de toţi vecii" erau contra lui Sabelie, Marcel de Ancira, Fotin de Sirmium şi Eunomiu, care învăţau altfel (I. Karmiris, op. cit., p. 195).

La articolul III, Sinodul II ecumenic a adăugat învăţătura că Fiul s-a pogorât „din cer" şi „S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara", împotriva lui Apolinarie, care învăţa că Iisus Hristos s-a născut ca om numai parţial (trupul şi sufletul, adică spiritul sau sufletul raţional, fiind înlocuit de Dumnezeire)[577].

Sinodul II ecumenic precizează în articolul IV, tot împotriva apolinarismului, plinătatea firii omeneşti, că „s-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat şi a pătimit şi s-a îngropat".

La articolul VI, Sinodul II ecumenic adaugă că „şade de-a dreapta Tatălui", împotriva lui Fotin din Sirmium, care tăgăduia veşnicia lui Iisus Hristos ca Dumnezeu-Om şi în acelaşi timp pentru afirmarea însemnătăţii unităţii celor două firi, care dă o mărime unică în cer şi pe pământ firii omeneşti a Domnului nostru Iisus Hristos. Sinodul II ecumenic a adăugat la articolul VI cuvintele „şade de-a dreapta Tatălui", care împreună cu articolul VII întăreşte deosebirea Persoanelor odată cu afirmaţiile antiariene[578].

---

[576] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1097.

[577] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1097; I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195.

[578] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1097; I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195.

Sinodul II ecumenic adaugă la articolul VII, de asemenea, că Mântuitorul Iisus Hristos va reveni pentru a doua oară, la judecată, de această dată „cu slavă" şi că „împărăţia Lui nu va avea sfârşit".

Cuvintele „şade de-a dreapta Tatălui" şi „a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit", erau împotriva lui Marcel de Ancira şi Fotin, care a proclamat un sfârşit al împărăţiei lui Iisus Hristos. Acest eretic din urmă a negat existenţa Lui eternă ca Dumnezeu-Om, adică Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Este demn de reţinut că expresia „a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit" a fost luată de Sinod din Luca 1, 33, „împărăţia Lui nu va avea sfârşit"[579].

Sinodul II ecumenic dezvoltă învăţătura despre Duhul Sfânt, în articolul VIII, în care formulează egalitatea şi proslăvirea Lui cu Tatăl şi cu Fiul, precum şi darurile, care caracterizează lucrarea Lui în creaţie, adică sfinţirea şi viaţa harică, precum şi vorbirea prin prooroci, mărturisind pe „Domnul de viaţă făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cela ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci". S-a observat aici, că nu se mai precizează modul existenţei „din substanţa Tatălui", ca la Fiul, pentru ca să se evite disputele produse de această formulă după Sinodul I ecumenic. Egalitatea şi consubstanţialitatea sunt afirmate de împreună-închinarea şi preamărirea, ca Domnul şi Dătătorul de viaţă. Duhul Sfânt este cel ce sălăşluieşte în noi ca sfinţitorul şi dătătorul vieţii dumnezeieşti, pentru care este închinat şi preamărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul[580]. Sinodul a omis expresia niceeană de o fiinţă (consubstanţial), mai ales pentru a evita interpretarea greşită din partea sabelienilor.

---

[579] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195.
[580] Prof. N. Chiţescu, Aspecte dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în „Glasul Bisericii", XL(1981), nr. 11-12, p. 1097-1098.

Deci a omis expresia „Dumnezeu din Dumnezeu", înţelegând aici expresia „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Sinodul II ecumenic a adăugat încă patru articole la sfârşitul Crezului, care au formulat credinţa „Întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică, un Botez spre iertarea păcatelor, învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie"[581].

În ceea ce priveşte anatemele dogmatice şi canoanele cu conţinut dogmatico-simbolic, acestea au fost texte scurte, ale unei anumite precizări, dar în tot cazul mai puţin precise decât Simbolul dacă noi trebuie să judecăm după canonul I al Sinodului. Acest canon, într-adevăr, decide că „nu trebuie să se denatureze credinţa celor trei sute şi optsprezece Părinţi adunaţi la Niceea, ci să se considere această credinţă ca esenţială şi proprie". Sinodul „anatematizează de asemenea orice erezie", în mod deosebit aceea „ a eunomienilor, aceea a arienilor sau eudoxienilor, aceea a semiarienilor sau pnevmatomahilor, aceea a fotinienilor şi aceea a apolinariştilor"[582].

În acest sens sarcina Sinodului II ecumenic a fost împlinită, în mod deosebit prin definiţia lui despre învăţătură, care a inclus dogma creştină de bază despre Sfânta Treime. Astfel a fost perfecţionată, în general vorbind, temelia doctrinară solidă stabilită de Sinodul I ecumenic, susţinând baza pentru întreaga structură doctrinară a Bisericii primare, păstrată de-a lungul veacurilor creştine, neclintită până în zilele noastre[583]. În acest sens, importanţa fundamentală a primelor două Sinoade ecumenice, care împreună cu următoarele cinci,

---

[581] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 195-196.

[582] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, I, Atena, 1960, p. 132 şi 135-136.

[583] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 196.

„au vorbit cu inspirație dumnezeiască", sub conducerea Sfântului Duh, pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției, constă astfel în faptul că ele au explicat cu autoritate dumnezeiască articole autentice ale credinței infailibile, imutabile, valabile veșnic și obligatorii pentru toți creștinii ortodocși din fiecare epocă[584].

Este extrem de interesant să analizăm elementele care constituie Simbolul. O asemenea analiză a structurii ne va ajuta mai mult să cunoaștem caracterul său și originea sa. Mai întâi trebuie să spunem că în Simbolul de la Constantinopol tot Simbolul de la Niceea este inclus și încorporat cu excepția următoarelor trei expresii : „din substanța Tatălui", „care este în cer și pe pământ" și „Dumnezeu din Dumnezeu". Primele două expresii se găsesc în Simbolul relatat de Epifanie, a treia, dimpotrivă, nu există. Pe de altă parte, cuvântul „unic" nu este în același loc decât în Simbolul de la Niceea, dar el nu este omis. Este ușor de găsit o rațiune a omiterii celor două expresii. Expresia „Dumnezeu din Dumnezeu" poate că a trecut sub tăcere deoarece se afirmă „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Expresia „care este în cer și care este pe pământ" este spusă într-un alt mod deoarece se mărturisește că Tatăl este „creatorul cerului și al pământului", care dimpotrivă nu se găsește afirmat în același fel în Simbolul de la Niceea. Motivul pentru care este omisă expresia „din substanța Tatălui" este mai puțin clar. Termenul „consubstanțial" implică expresia „din substanța Tatălui" în mod sigur[585].

Un alt simbol care se regăsește aproape în întregime în cel de la Constantinopol este acela care poartă titlul de

---

[584] I. Karmiris, The Second Ecumenical Council and its Credo, p. 196-197.

[585] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 188.

„Simbolul Apostolic". Practic, el era în folosință la Roma și în Occident și se cunoștea în Răsărit într-un text care ne-a fost păstrat de Marcel de Ancira, citat de Epifanie. Cele două texte diferă puțin unul de altul. Simbolul de la Constantinopol ne spune că va învia „din morți". În locul lui „natus" latin, el zice „întrupat", „făcut trup". În locul „învierii trupului" al simbolului roman, se poate citi „învierea morților", și în locul „vieții veșnice" se spune „viața veacului ce va să fie"[586]. „Simbolul Apostolic" numește Biserica „sfântă". Acest simbol este deci un loc al simbolului dublu, în care se întâlnește Simbolul de la Niceea și „Simbolul Apostolic". Dar, în plus din aceste două elemente, noi recunoaștem ușor o serie de expresii puse în urma expresiei „întru Duhul Sfânt", care nu se găsesc într-un alt simbol cunoscut până acum, cu excepția expresiei „care a grăit prin prooroci", care se găsește în Simbolul de la Ierusalim explicat de Sf. Chiril către 350. Aceste afirmații despre Sfântul Duh sunt elementul propriu și original al Simbolului de la Constantinopol. Noi le consacrăm o examinare teologică[587].

În afară de aceste trei elemente, Simbolul de la Constantinopol conține câteva fraze care se regăsesc de asemenea în acela de la Ierusalim. Acestea sunt : „mai înainte de toți vecii", „din cer și de pe pământ", „cu slavă", „a cărui împărăție nu va avea sfârșit", „care a grăit prin prooroci", „Întru una (Biserică)", „un Botez". Cea mai interesantă dintre toate aceste expresii este „a cărui

---

[586] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 188-189.
[587] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 189.

împărăţie nu va avea sfârşit", expresie spusă de înger Fecioarei Maria (Luca 1, 33)[588].

Expresiile din Simbolul de la Constantinopol „mai înainte de toţi vecii" şi „cu slavă" se regăsesc de asemenea în Simbolul de la Cezareea Palestinei, care a fost prezentat Sinodului de la Niceea şi pe care Epifanie îl cunoştea. Expresia „întru una (Biserică) a fost folosită în Alexandria la începutul secolului. „Botezul pocăinţei" din Simbolul de la Ierusalim a devenit în Simbolul de la Constantinopol un simplu „botez". Afirmaţia se găseşte deja în secolul al III-lea în „Tradiţia Apostolică" a lui Ipolit al Romei. Expresia „după Scripturi" nu are antecedent până la Sf. Epifanie. Se poate deduce că aceste adaosuri comune simbolurilor din Ierusalim şi Constantinopol au putut ajunge în acesta din urmă prin alte căi, cu excepţia totuşi a expresiilor „a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit" şi „care a grăit prin prooroci", expresii împrumutate direct, după toate probabilităţile, din Simbolul de la Ierusalim. Este sigur că formula de la Ierusalim a încorporat greşit elemente care compuneau „Simbolul Apostolic". Aceasta ar fi putut să ducă la presupunerea, pe care Harnack a făcut-o, că Simbolul de la Constantinopol a primit elemente prin intermediul celui de' la Ierusalim. Dar această teorie nu este acceptabilă pentru că Simbolul de la Ierusalim scoate în relief influenţa „Simbolului Apostolic"[589]. A. Harnack a considerat că Simbolul niceo-contantinopolitan sau simplu Simbolul de la Niceea nu este menţionat ca atare înainte de Sinodul de la Calcedon (451), iar partea despre Sfântul Duh nu urmează circumstanţele acelui timp. El este citat ca fiind mai vechi (374) de Sf. Epifanie, în

---

[588] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 189.
[589] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963, p. 190.

lucrarea sa „Ancoratus" (119). El nu este altceva decât Simbolul de la Botez al Bisericii din Ierusalim, redactat probabil de Sf. Chiril al Ierusalimului. După anul 500 el a intrat în uz general, înlocuind Simbolul de la Niceea[590]. În mod concret, „Simbolul Apostolic" se găseşte în Simbolul de la Constantinopol într-o stare mai pură şi mai completă decât în acela de la Ierusalim. Structura Simbolului de la Constantinopol oferă deci elementele următoare pe care el le integrează : Simbolul de la Niceea, la care se adaugă Simbolul „Apostolic", anumite adaosuri, împrumutate poate din Simbolul de la Ierusalim şi anumite adaosuri, noi şi originale, în legătură cu Sfântul Duh[591].

„Pentru noi ortodocşii, baza de diamant a autenticităţii Simbolului este mărturia sinodului de la Calcedon, care, în chip limpede, atribuie acest simbol sinodului al II-lea ecumenic. Judecând pe acest temei, putem împăca lucrurile, în felul următor : în primul rând, ceea ce se spune în canonul întâi al sinodului : „să nu se calce credinţa celor trei sute optsprezece Părinţi, care s-au adunat în Niceea Bitiniei, ci să rămână ca statornică", nu ne împiedică să admitem că sinodul de la Constantinopol, voind să rămână statornică credinţa sinodului de la Niceea, a întărit-o cu câteva noi adaosuri, aprobând acest nou simbol. Pe de altă parte, asemănarea acestui simbol sinodal cu cele anterioare, care se află în scrierea amintită a lui Epifaniu şi în Catehezele lui Chiril, se explică, dacă se admite că Sinodul al II-lea ecumenic, confirmând definiţia de la Niceea, a primit sau a recunoscut acest simbol anterior, în care se cuprind fraze ale Părinţilor

---

[590] A. Harnack, Konstantinopolitanisches Symbol, în „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Band VIII, 2. Aufl., Leipzig, 1902, p. 212-230.

[591] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 191.

Sinodului de la Niceea. În sfârşit, lipsa de menţiune a simbolului, înainte de Sinodul de la Calcedon, este aparentă, pentru că mărturisirea de la Niceea pomenită, deseori, în vremea aceasta, este însuşi simbolul de la Constantinopol, ca o confirmare a ei. De altfel, este cunoscută, şi în vremurile următoare, această schimbare de nume[592]. Într-adevăr, din secolul al V-lea înainte, simbolul acesta, înlocuind pe cel de la Niceea, a devenit, în Răsărit, singura Mărturisire sfântă şi, potrivit Sinodului de la Efes, nesusceptibilă de modificare. Întrucât era folosită la botez, numărul ei plural credem s-a schimbat în singular, cred. Se citeşte la Liturghie şi este numit, în general, până astăzi, Simbolul de la Niceea[593].

Am explicat deja anterior sensul teologic al Simbolului de la Niceea în ceea ce el ne oferă mai specific pentru a proclama dumnezeirea Cuvântului. De aceea nu este nevoie să fie repetată. Este potrivit, în schimb să se explice, în lumina învăţăturii contemporane Părinţilor, ceea ce Simbolul de la Constantinopol a proclamat despre Sfântul Duh şi despre demnitatea Sa dumnezeiască. De la un capăt la altul, aceste afirmaţii au fost cea mai preţioasă contribuţie adusă nu numai de Simbol, ci de întregul sinod de la Constantinopol la viaţa Bisericii[594]. Dumnezeirea Sfântului Duh este afirmată în cadrul Dogmei Sfintei Treimi exprimată de Simbolul niceo-constantinopolitan, care a fost formulat la Sinodul de la Niceea şi perfecţionat, completat şi adăugit la Sinodul de la Constantinopol. Simbolul de credinţă defineşte unitatea lui Dumnezeu şi treimea Persoanelor. El învaţă că Dumnezeu este Unul în

---

592 Hr. Andruţos, Simbolica. Traducere din limba greacă de Prof. univ. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 29-30.

593 Hr. Andruţos, Simbolica, Craiova, 1955. p. 3o.

594 I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 191-192.

ființă și întreit în persoane. Dumnezeirea Sfântului Duh este exprimată în Articolul VIII la Simbolului, după ce Articolele I-VII expun învățătura despre Sfânta Treime.

„Simbolul acesta cuprinde învățătura despre Sfânta Treime, precizată împotriva ereziilor care nu recunoșteau decât o singură persoană în Dumnezeu, fie că ele îl coborau pe Cuvântul întrupat în Iisus Hristos și pe Duhul Sfânt la treapta de făpturi, ca ereziile ariene și macedoniene, fie că îi socoteau pe aceștia ca simple moduri de manifestare ale unui Dumnezeu monopersonal, ca ereziile sabeliene. Aceste erezii deși păreau să se afle la antipod, ereziile ariene vorbind de Cuvântul și de Duhul, ca persoane despărțite de Dumnezeu și subordonate Lui, iar cele sabeliene confundându-le cu Tatăl, în fond părăseau și unele și altele Treimea pentru un Dumnezeu monopersonal. De aceea Părinții de la Sinodul II ecumenic, afirmând Treimea deplin unită a persoanelor dumnezeiești, trebuiau să găsească expresii care să afirme în același timp și deplinătatea acestor persoane"[595]. Unitatea ființei lui Dumnezeu și deosebirea celor trei persoane dumnezeiești a fost o preocupare a Sinodului de la Constantinopol. „Unitatea Fiului cu Tatăl, dar și distincția între ei este mai accentuată în textul Simbolului niceo-constantinopolitan, decât în cel niceean, întrucât crearea cerului și a pământului nu mai e atribuită de acesta numai Fiului, cum făcea textul niceean, care lăsa Tatălui numai crearea văzutelor și nevăzutelor. Simbolul niceean lăsa prin aceasta ideea că Tatăl creează numai temeiurile creației în general, pe când Fiul, ca un subordonat, în sens platonic, le organizează în cer și pe pământ. Forma nouă le

---

[595] Pr. Prof. D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan, în „Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 3, p. 367.

consideră pe toate create de Tatăl prin Fiul"[596]. Sinodul II ecumenic urmărind să exprime, printr-o mărturisire dată la Botez, credința adevărată în întreaga Treime, întregește textul îndreptat de la Niceea cu un articol despre Sfântul Duh, în care spune tot ce este necesar spre afirmarea dumnezeirii Lui egale cu a Tatălui și a Fiului, drept condiție a comuniunii în care ne ridică cu Tatăl și cu Fiul. Sinodul spune în acest sens, reluând cuvântul Mântuitorului din Ioan 15, 26, că „Duhul de la Tatăl purcede", așa cum Fiul se naște din Tatăl, pentru a nu-l prezenta pe Duhul într-o treaptă inferioară față de Fiul și într-o relație mai puțin directă cu Tatăl, dar și pentru a nu face din Fiul un fel de Tată al Duhului, sau a-l confunda cu Tatăl, ci a-l prezenta pe Fiul chiar în calitatea de posesor al Duhului, ca Fiu, deci ca primitor al Duhului Tatălui, pentru a ne face și pe noi prin Duhul primit de la El, fii adoptivi ai Tatălui[597].

Pentru a proclama că a treia Persoană a Treimii este Dumnezeu, nu este posibil să plecăm, ca în cazul Cuvântului de la filiația dumnezeiască propriu zisă care implică o adevărată naștere din ființa Tatălui și prin urmare egalitatea ființei. Origen număra, este adevărat, printre învățăturile susceptibile de discuție pe aceea care spunea că Sfântul Duh purcede prin naștere. Teoria va rămâne singură în spațiul său și ea este un contrast evident cu titlul de „Unul", pe care Scriptura îl dă Cuvântului[598].

Până în epoca despre care am vorbit și într-un mod precis, până ce a apărut macedonianismul, teologia

---

[596] Pr. Prof. D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinoplitan, în „Ortodoxia", XXXIII(1981), nr. 3, p. 368.
[597] Pr. Prof. D. Stăniloae, Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan, în „Ortodoxia", XXXIII(1981), nr. 3, p. 368-369.
[598] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris 1963, p. 192.

Sfântului Duh se menţine la un stadiu primar. Nimeni nu a scris în mod precis asupra acestui subiect. El a fost atins în treacăt, atunci când s-a menţionat Treimea şi cele câteva observaţii făcute în legătură cu aceasta nu erau totdeauna exceptate de inexactitate sau obscuritate. Impreciziile terminologiei, pe care le-am semnalat vorbind despre arianism şi despre originile sale, se regăsesc toate şi în mod paralel în tratatul despre Sfântul Duh, de la care elaborarea şi discuţia urmează să se facă[599].

Acesta a fost un lucru providenţial, pentru a exp..ca problema şi a ajunge la definiţia de la Constantinopol, că disputa macedoniană, antrenată în urma arianismului, se manifestă în schimb prin discuţii orale decât prin scrieri. Dacă, după cum s-a indicat mai sus, pnevmatomahii nu au publicat lucrări în sprijinul tezelor lor, în tabăra cealaltă, Sf. Atanasie, Sf. Vasile, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Epifanie şi Didim cel Orb, au ilustrat cu ajutorul argumentelor scoase din Sfânta Scriptură şi prin analogii teologice demnitatea Sfântului Duh egală cu aceea a Tatălui şi a Fiului. Notaţiile proprii la Simbolul de la Constantinopol, pe care noi le comentăm acum, sunt ca o cristalizare condensată a învăţăturilor sale. Aceasta este raţiunea pentru care am gândit că metoda mai bună pentru a clarifica aceste includeri este de a le citi în lumina lucrărilor patristice la care noi am făcut deja aluzie[600].

O privire sintetică asupra tuturor acestor mărturisiri care afirmă dumnezeirea Sfântului Duh ne permite să recunoaştem că pentru a ajunge la acest scop, Simbolul de la Constantinopol nu a putut şi nu s-a simţit obligat să întrebuinţeze formule aşa decisive ca : „El este

---

[599] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 192.
[600] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 193.

Dumnezeu", sau : „El este consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul". Noi nu putem găsi raţiunea din urmă a acestei atitudini. Noi putem să expunem câteva conjuncturi, plecând de la o reflecţie asupra teologiei timpului[601]. Noi am văzut că la Niceea punctul de plecare al declaraţiilor antiariene având în vedere dumnezeirea Cuvântului, a fost filiaţia sa naturală din Tatăl. Astfel „Dumnezeu din Dumnezeu" era un rezultat al acestei naşteri. Aici, trebuie să luăm un alt drum. Se atribuie Sfântului Duh : 1) un nume dumnezeiesc, acela de „Domnul", într-o semnificaţie ridicată; 2) funcţii dumnezeieşti, aceea care constă din a da o viaţă pe care o posedă prin natură şi aceea care constă din a inspira în viitor pe profeţi; 3) o origine imanentă plecând de la Tatăl, care nu este creaţia, act tranzitoriu, ci „purcederea", termen tainic pe care Simbolul de la Constantinopol nu-l explică, pentru că, în teologia de atunci, el semnifica nota caracteristică a Duhului, venirea sa imanentă de la Tatăl, pentru că El este de o fiinţă cu El şi cu Fiul; 4) un cult suprem egal aceluia dat Tatălui şi Fiului, aceeaşi adoraţie şi aceeaşi preamărire care este acordată împreună celor trei Persoane, fără vreo distincţie de treaptă[602].

Dacă se acordă atenţie, aceste patru afirmaţii despre dumnezeirea Sfântului Duh sunt valabile de asemenea contra arienilor şi contra pnevmatomahilor care acceptau dumnezeirea Fiului. Pentru aceştia din urmă, a patra afirmaţie care pune pe aceeaşi treaptă de egalitate pe Duhul şi Fiul lui Dumnezeu ar putea să aibă mai multă

---

[601] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 203-204.
[602] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 204.

putere[603]. Aceste adevăruri erau conţinute în Scriptură, după cum am văzut după fragmentele Părinţilor. Purcederea de la Tatăl este exprimată în toate scrierile în Noul Testament. Aceste afirmaţii ale Simbolului de la Constantinopol nu au putut cuprinde cantitatea bogată a textelor biblice şi argumentelor în favoarea Sfântului Duh, pe care le găsim în operele Părinţilor. De exemplu, elaborând argumentul dumnezeirii expuse din numele dumnezeieşti, pe care Scriptura o atribuie Persoanei a treia, Sf. Epifanie şi Sf. Grigorie de Nazianz efectuează o compilare de liste interminabile că le-a fost imposibil să repete într-o formulă destinată folosirii practice[604]. Sinodul de la Constantinopol s-a mulţumit să menţioneze un singur nume. El nu a voit să insiste asupra numelui „Sfântului Duh", deşi el a fost menţionat de Părinţi, pentru că expresia se afla deja în mărturisirea trinitară primară, comună şi anterioară tuturor simbolurilor de credinţă şi din acest fapt nu se arăta evidenţa că există ceva de deliberat şi adăugat în mod special de Simbolul de la Constantinopol pentru a se opune erorilor pnevmatomahilor. Claritatea şi ortodoxia indiscutabile ale acestor adaosuri care definesc dumnezeirea Sfântului Duh au făcut ca macedonianismul să nu se mai restabilească, ci se va descompune ca o grupare eretică. Noi vom vorbi mai departe despre valoarea dogmatică a Simbolului de la Constantinopol[605].

După cum controversa trinitară a apărut din problemele specifice ale teologiei răsăritene şi din fazele diferite prin

---

[603] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 204.
[604] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 204.
[605] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 204-205.

care ea s-a decis, precum şi din contrazicerea dintre Răsărit şi Apus, tot aşa ea îşi găseşte încheierea sa în Răsărit. Apoi schimbarea situaţiei politice prin Teodosie, care ca nou împărat al părţii răsăritene a imperiului, îndatorat faţă de Simbolul Niceean apusean, coincide cu preluarea teologică a concepţiei neoniceene[606]. În timp ce Biserica Apuseană a ţinut dogma din 325 şi „arianismul” anomeilor de acolo a fost învins uşor, Dogma în Răsărit printr-o hotărâre de învăţătură de la 381 a aflat o modificare mai precisă. Ea a constat pe de o parte într-o fixare corectă bisericească a Simbolului de la Niceea şi o interpretare dogmatică a termenului „de o fiinţă” prin învăţătura despre cele trei ipostasuri, iar pe de altă parte dintr-o dezvoltare pnevmatologică a textului Simbolului de la 325 pentru uzul comunităţii (Nicaeno-Constantinoplitanum). Această hotărâre a fost susţinută numai de neoniceeni, căci decizia bisericească din Apus a respins-o. Ca sinod ecumenic şi prin aceasta ca normativ acesta a fost receptat mai târziu cu sinoadele din 325 de la Niceea, 431 de la Efes şi 451 de la Calcedon[607].

Sinodul de la Calcedon a avut, între alte merite, acela de a scoate din arhivele imperiale Simbolul de la Constantinopol şi de a fi ocrotit punctul de vedere de a face o definiţie dogmatică. Astfel, în virtutea ecumenicităţii incontestabile a Sinodului din 451, că Simbolul de la Constantinopol îşi schimbă categoria şi devine un simbol ecumenic care se impune în toată

---

[606] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 44.

[607] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 44.

Biserica[608]. În sesiunea a 2-a a Sinodului de la Calcedon, celebrată la 10 octombrie 451, comisarii imperiali au propus Părinţilor ca, pentru a evita în viitor disputele dogmatice, să se pună de acord asupra unei formule de credinţă pe care toţi să o recunoască. Ei trebuiau să aducă la cunoştinţă împăratului Marcian cum ei înşişi, judecă, susţin şi cred doctrina „transmisă de cei trei sute optsprezece şi de cei o sută cincizeci de sfinţi părinţi, ca şi de alţi trei sute de sfinţi şi preamăriţi părinţi". Comisarii şi nu episcopii au luat astfel iniţiativa de a pune ca bază a credinţei nu numai Simbolul de la Niceea, ci de asemenea acela de la Constantinopol. Reacţia episcopilor a fost vehementă şi negativă. Nu se compunea în nici un fel formule noi. Părinţii au vorbit deja şi nu ar mai fi fost nimic de spus în plus[609]. Atunci când în sesiunea a 5-a a Sinodului celebrată la 22 octombrie 451 şi în ciuda rezistenţei îndârjite a Părinţilor care nu voiau să formuleze un nou simbol, o comisie redusă condusă de comisari imperiali, va elabora un decret dogmatic care este cea mai importantă piesă a întregului sinod, Simbolul de la Constantinopol este inserat aici. Documentul începe afirmând că pacea stabilită de Iisus Hristos cere ca nimeni să nu fie în dezacord cu aproapele său „în dogmele Ortodoxiei"[610].

Se pune întrebarea dacă Părinţii de la Calcedon au vrut să definească, ca dogmă Simbolul de la Constantinopol.

---

608 I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 227; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 687.

609 I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 227-228; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 685-686.

610 I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 229-230; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 727-728.

Frazele din decretul dogmatic, confirmate de tot ceea ce s-a spus la sesiunea a 2-a a Sinodului declară clar ca criteriu al Ortodoxiei şi formula de credinţă universală că trebuie să se mărturisească, autoritatea prin excelenţă este Simbolul de la Niceea căruia trebuie să se adapteze toate celelalte formule. Simbolul de la Niceea este definiţia autentică a credinţei creştine, şi într-un anumit sens el a spus-o în întregime. Se poate citi printre rânduri grija de a observa decretul de la Efes care recomandă să nu se denatureze Simbolul de la Niceea. Această superioritate a Simbolului de la Niceea nu împiedică pe Părinţi să decidă că se va menţine în vigoare acela de la Constantinopol a cărui eficacitate pentru a suprima toate rădăcinile ereziilor este proclamată, precum şi caracterul său de „confirmare" a credinţei universale. Simbolul de la Constantinopol confirmă Simbolul de la Niceea, pe care îl include aproape în întregime[611]. Referindu-se la cele două simboluri recent transcrise, Părinţii declară că trebuiau să fie suficiente simbolurile aşa de înţelepte şi mântuitoare ale harului dumnezeiesc pentru consimţământul deplin (Niceea) şi confirmarea deplină (Constantinopol) ale Ortodoxiei, pentru că ele dau o învăţătură adevărată despre Treime şi de asemenea despre Întrupare. Părinţii au procedat la o nouă definiţie decretând că „înainte de toate" rămâne credinţa de la Niceea şi că „este confirmată învăţătura" dată de Sinodul de la Constantinopol despre Sfântul Duh contra pnevmatomahilor, învăţătură care nu indica o lacună în Simbolul de la Niceea, ci se prezenta ca o

[611] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 231-232; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 729-730.

„explicație" a acestuia[612]. Noi am văzut deja că de fapt elementul original și nou în Simbolul de la Constantinopol este constituit din adaosuri care proclamă dumnezeirea Sfântului Duh. Restul este în cea mai mare parte Simbolul de la Niceea, expresiile Simbolului Apostolic sau această frază îndreptată contra marcelianismului care este scoasă din Scriptură. Bineînțeles, pentru Părinții de la Calcedon, Simbolul de la Niceea va fi totdeauna piatra de temelie și măsura oficială a Ortodoxiei, dar expresiile care însoțesc citirea Simbolului de la Constantinopol fac să apară că acest simbol de asemenea exprimă credința universală explicând ceea ce a tratat despre Sfântul Duh și confirmând ceea ce a definit deja la Niceea[613].

Diverse fapte semnificative survenite posterior confirmă valoarea dogmei definite că Simbolul de la Constantinopol a fost receptat de Sinodul de la Calcedon. Decretum Gelasianum de la sfârșitul secolului al V-lea, pune Sinodul de la Constantinopol (381) printre cele „ecumenice", nu desigur pentru canoanele sale, care n-au fost confirmate, ci pentru credința sa care a fost în mod solemn aprobată la Calcedon. Simbolul de la Constantinopol a fost citit și invocat ca criteriu al Ortodoxiei la Sinodul VI ecumenic de la Constantinopol (680) și la Sinodul de la Niceea (787)[614].

Criterii obiectiv valabile ale ecumenicității Sinodului II ecumenic de la Constantinopol pot fi considerate punctele de vedere, care arată că elementul pnevmatologic care a

---

[612] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 232; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 730-731.

[613] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 232; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 687.

[614] I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, Paris, 1963, p. 234.

predominat în toate fazele sinodului s-a manifestat şi a impregnat opera şi deliberările Sinodului. Raţiunile dogmatice care au determinat convocarea sinodului sunt descrise în textele oficiale, poate puţin numeroase, ale sinodului şi în mărturiile istorice. Aceste raţiuni dogmatice sunt precis acelea, care au fost presupunerile teologice ale ecumenicităţii sinodului. Conexiunea strânsă dintre Sinodul II ecumenic şi Sinodul I ecumenic de la Niceea, căruia niciodată nu i s-a negat ecumenicitatea constituie de asemenea un criteriu al ecumenicităţii Sinodului II de la Constantinopol (381). Reprezentarea şi prezenţa totală a credinţei şi Tradiţiei ortodoxe în Sinod, nu numai prin numărul episcopilor, ci mai ales, prin prezenţa persoanelor Părinţilor Sinodului a căror voce exprima fidel adevărul revelat şi consensul credincioşilor, ca şi procedura canonică urmată în Sinod, au fost presupuneri istorico-dogmatice ale ecumenicităţii acestui sinod[615]. Deciziile şi definiţiile dogmatice ale Sinodului, formulate de o parte în texte principale şi mai concret în Simbolul său complet şi adoptat definitiv şi de altă parte acceptarea sa totală de întreaga Biserică, de la început, au fost elemente garante ale ecumenicităţii Sinodului. Desemnarea sinodului ca „ecumenic" exact la un an după convocarea sa de aceiaşi Părinţi şi întreaga evoluţie istorică a acceptării ecumenicităţii sale au fost asigurarea şi dovada acestei ecumenicităţi în Răsărit ca şi în Apus[616].

---

615 Chrysostomos Konstantinidis, Les présupposés historico-dogmatiques de l'oecuménicité du II Concile oecuménique, Génève, 1982, p. 85.

616 Chrysostomos Konstantinidis, Les présupposés historico-dogmatiques de l'oecuménicité du II Concile oecuménique, Génève, 1982, p. 85.

D. Învăţătura Fer. Augustin despre Sfânta Treime.

1. Poziţia Fer. Augustin în Istoria Dogmelor. Pentru dezvoltarea în continuare a creştinismului apusean, Fer. Augustin (n. 13 noiembrie 354, +28 august 430) a obţinut o importanţă, care este comparabilă cu importanţa lui Origen pentru dezvoltarea creştinismului răsăritean. Apusul a luat parte activă din secolul al III-lea la controversele hristologice răsăritene şi în mod deosebit şi-a spus cuvântul său greu la aceste dispute (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 345). În afară de aceasta, Apusul nu a avut totuşi mult timp acelaşi interes ca Răsăritul pentru speculaţie hristologică profundă, ci a găsit în general ceea ce îi trebuia în formulările vechi ale lui Tertulian, care s-au arătat deosebit de folositoare, când în timpul tratativelor a fost vorba să concentreze sensurile în jurul unei expresii, care a spus foarte mult. Apusul a avut dimpotrivă alte interese teologice puternice. Teologia apuseană s-a axat în jurul a două ansambluri principale, şi anume problema păcatului şi a harului, precum şi problema Bisericii. Tertulian cu ideile sale despre starea păcatului, harul şi pocăinţa, precum şi Sf. Ciprian cu teoria sa despre Biserică şi învăţătura sa despre Taine stau în prim plan ca fondatorii dezvoltării teologice caracteristice pentru Apus. Contactul cu teologia răsăriteană în ce priveşte controversele hristologice, mai ales cea ariană, au avut totuşi ca urmare faptul, că teologia alexandrină, cu speculaţie neoplatonică, interpretarea alegorică a Bibliei şi idealul vieţii ascetico-monahale, a câştigat o parte de teren de asemenea în Apus (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 74).

Numele Fer. Augustin aparţine nu numai Istoriei Dogmelor, ci de asemenea Istoriei culturii generale. Influenţa lui se extinde de asemenea în alte domenii decât

cel teologic, şi anume în domeniul filozofiei, dreptului, literaturii. Fer. Augustin este cel care pe teren latin înaintea altora rezumă cultura antică şi contopeşte aceeaşi moştenire din antichitate cu teologia creştină. El produce astfel o sinteză a moştenirii filozofice antice şi a creştinismului, dar în acelaşi timp dă ceva nou şi caracteristic format din personalitatea lui proprie. El este un creator nou atât în domeniul filozofiei cât şi al teologiei şi în acelaşi timp el este profund ancorat în antichitate şi în tradiţia creştină (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 92). El reprezintă cultura romană care apunea, dar în acelaşi timp ideile lui formează punctul de plecare pentru cea viitoare. Timp de secole teologii se confruntă cu problemele, pe care Fer. Augustin le-a ridicat, prelucrează ideile lui sau folosesc opera lui ca izvoare. Atât Scolastica cât şi mistica, atât politica bisericească papală cât şi direcţiile Reformei din timpul Evului Mediu au presupuneri importante din lumea gândirii Fer. Augustin. În acest context urmează să căutăm să înţelegem concepţia fundamentală despre creştinism a Fer. Augustin, precum şi importanţa lui în dezvoltarea Istoriei Dogmelor (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 92; G. Aulén, op. cit., p. 75-76). • Fer. Augustin stabileşte o legătură cu teologia Bisericii vechi şi opera lui formează, cel puţin pentru partea apuseană legătura cu aceasta. El acumulează şi redă tradiţia creştină, dar în acelaşi timp apare ceva nou. Punctul de plecare pentru Fer. Augustin din punct de vedere filozofic este neoplantonismul. De la acesta el a primit impresia decisivă şi el nu încetează să prezinte creştinismul în categorii care sunt luate din filozofie. El face legătura între creştinism şi gândirea timpului şi această gândire este caracterizată în mare măsură de neoplatonism. Din punct de vedere formal, teologia Fer.

Augustin este o sinteză a formelor de gândire neoplatonice şi creştine, şi concepţia fundamentală care caracterizează teologia lui poartă amprenta acestei sinteze (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 92-93).

Fer. Augustin aparţine Apusului şi problemele care ocupă primul loc în teologia lui sunt cele care în mod principal se află în centrul teologiei apusene. Problema Bisericii şi problemele antropologice au primit o rezolvare prin el, care apoi a devenit fundamentală pentru lucrarea teologică din timpul următor şi acolo nu s-a urmat direct concepţia lui Augustin. În teologia Fer. Augustin sunt patru elemente diferite, care stau în centrul interesului din acest context, adică învăţătura despre Treime, concepţia lui fundamentală despre creştinism (neoplatonism şi creştinism), învăţătura despre Biserică, dezvoltată în disputa împotriva donatismului, precum şi învăţătura lui despre păcat şi har, dezvoltată în controversa împotriva lui Pelagiu (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 93).

Dacă se încearcă din abundenţa impulsului dat de Augustin să se scoată în evidenţă lucrurile principale trebuie să se arate următoarele. Augustin prin starea de spirit fundamentală a evlaviei sale şi prin sublinierea păcatului şi a harului înnoitor al lui Dumnezeu din creştinismul apusean a evidenţiat concepţia greacă despre creştinism. Concepţia sa despre păcat şi har, chiar dacă nu s-au impus întru totul, a dat acestor concepte în Catolicismul apusean o importanţă, cum acestea nu au avut-o în Răsărit. Amprenta lor formală a influenţat învăţătura Bisericii Catolice, starea de spirit fundamentală a Protestantismului evanghelic, şi fondul lor mistic-neoplatonic a influenţat mistica romano-catolică (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,

Halle, 1906, p.346). Augustin prin învăţătura sa despre Dumnezeu şi despre Treime şi prin presupunerile ei neoplatonice a introdus de asemenea speculaţia teologică în Apus. Scolastica a putut să se ataşeze aici direct la Augustin. În afară de aceasta formula trinitară a lui Augustin a dat o imagine caracteristică dogmei despre Treime în Apus (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 346). Concepţia despre Biserică a Fer. Augustin, autoritatea ei şi mijloacele harului, ca şi gândirea sa despre cetatea lui Dumnezeu, în măsura în care ea a dezvoltat în continuare concepţia catolică, pentru că a pus baza prezentării romano-catolice a Bisericii, a poziţiei faţă de subiectul particular şi faţă de stat, în timp ce ideile catolice ale consecinţelor concepţiei despre predestinaţie a lui Augustin au servit opoziţiei antiierarhice a Evului Mediu de mai târziu şi timpului Reformei ca domeniu de activitate (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 346).

2. Învăţătura Fer. Augustin despre Sfânta Treime.

În conceptul de Dumnezeu apar deja liniile diferite ale gândirii Fer. Augustin. Pe de o parte, Dumnezeu este cel sfânt şi milostiv, cel cu voinţa iubirii în faţa căruia păcătosul se prezintă ca vinovat şi mântuirea este comuniunea restabilită prin harul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu este în acelaşi timp cauzalitatea originară absolută, pură, deasupra oricărei existenţe. Aici păcatul devine lipsa binelui, care are fundamentul său în facultatea senzitivă, şi binele, mântuirea, devine bucuria sfântă a unirii cu substanţa veşnică (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 78). De asemenea în învăţătura despre Treime a Fer. Augustin se observă trăsătura neoplatonică, prin care se consolidează accentuarea unităţii adevărate a lui Dumnezeu. Fer. Augustin pleacă de a Treimea dumnezeiască. Cele trei persoane sunt de o fiinţă din

veşnicie. În procesul intratrinitar, Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul şi lucrează împreună. Această Treime constituie din această cauză o unitate, Dumnezeu Unul şi cele trei persoane (expresia este conform lui Augustin inadecvată) se prezintă reciproc ca „minte, inteligenţă şi voinţă" în conştiinţa umană. O serie de formule augustiniene au influenţat din secolul al VI-lea apariţia aşa numitului Simbol Atanasian, între altele formularea purcederii Duhului Sfânt şi de la Fiul, pe care Răsăritul a respins-o (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 78-79).

Fer. Augustin spune că Dumnezeu este „fiinţa creatoare". Centrul gândirii religioase a Fer. Augustin nu este conceptul de fiinţă absolută abstractă, nici conceptul de cauză, ci ideea unui Dumnezeu viu permanent, activ care se comunică şi se împărtăşeşte. Din acest punct de vedere se pune la punct în mod organic tot ceea ce Fer. Augustin spune despre Hristos, despre Duhul, despre Biserică şi despre har (G. Aulén, Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden, Uppsala, 1941, p. 113). Fer. Augustin vorbeşte despre Dumnezeu ca fundamentul primar, fiinţa cea mai înaltă, adevărul spiritual, substanţa unică, substanţa spirituală, unitatea nesfârşită şi adevărată, cauzalitatea tuturor, cauza cea mai înaltă. Toate expresiile asemănătoare arată desigur, din punct de vedere teologic, importanţa de a accentua ideea de transcendenţă şi a observa transcendenţa lui Dumnezeu. Accentuarea neoplatonică a lui Dumnezeu ca unitatea adevărată i-a făcut lui Augustin desigur servicii considerabile, prin aceea că aceasta a contribuit la îndepărtarea tuturor tendinţelor care permiteau ca vorbirea despre „cele trei persoane în Dumnezeire" să ducă la o sciziune a fiinţei dumnezeieşti (G. Aulén, Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden, Uppsala, 1941, p.114). Concepţia

despre Dumnezeu a Fer. Augustin nu este neoplatonică. Categoriile de idei raţionale neoplatonice s-ar putea probabil să constituie o parte în jurul concepţiei lui despre Dumnezeu, dar concepţia propriu zisă despre Dumnezeu este cu totul alta. Aici sunt demne de menţionat diferite atitudini faţă de caracterul insondabil al lui Dumnezeu. De asemenea în neoplatonism, cu toate că acesta posedă caracterul raţional al determinărilor despre Dumnezeu, se poate vorbi de caracterul insondabil al lui Dumnezeu, dar această insondabilitate constă propriu zis în aceea că noi nu putem să exprimăm nimic concret despre conţinutul fiinţei lui Dumnezeu (G. Aulén, Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden, Uppsala, 1941, p. 114). Faptul că o insondabilitate în acest sens ar putea să se pună în legătură cu categoriile ideilor raţionale este cu totul foarte clară. Toate determinările sunt în fond lipsite de conţinut şi negative. Inexprimabilul este exact conţinutul, pe care noi îl întâlnim ca o realitate sesizabilă. Insondabilitatea este în ultimă instanţă nimic altceva decât exact iubirea dumnezeiască (G. Aulén, Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden, Uppsala, 1941, p. 114-115).

În timp ce teologia istoriei din „De civitate Dei" descrie lucrarea lui Dumnezeu în lume se poate spune că în a doua lucrare principală „De trinitate", Fer. Augustin îşi îndreaptă privirea spre interior să examineze procesele trinitare. În contrast mai ales cu metoda obişnuită din Biserica Răsăriteană de a începe prin a trata persoanele separat, Fer. Augustin accentuează în mod neobişnuit de puternic unitatea Dumnezeirii. Diferitele revelaţii ale Tatălui, Fiului şi Duhului, de asemenea teofaniile şi trimiterile descrise în Vechiul Testament se văd ca lucrări ale întregii Treimi. Deosebirile cât şi relaţiile dintre persoane sunt mai ales un proces trinitar intern. Naşterea

se consideră, în legătură cu Tertulian, ca un act al gândirii Tatălui. El este primul care explică procesul, care înseamnă că Dumnezeu a dat Duhul de viață prin Fiul ca iubire reciprocă între Tatăl și Fiul. În a doua parte a lucrării „De trinitate", aceste relații se interpretează cu ajutorul fenomenului analog din duhul omului, de exemplu prin tripla împărțire : minte – intelect – voință. (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 30).

Spre deosebire de Fer. Augustin, Părinții capadocieni au dus la o desăvârșire învățătura despre Treime în Răsărit. În Apus această învățătură a primit o formulare corespunzătoare parțial sub influența lor. Aici mai înainte de toate Fer. Augustin este cel care a dat acestei învățături formularea model, mai ales în scrierea „De trinitate". Teologia Fer. Augustin stă la temelia învățăturii despre Treime, pe care o întâlnim în Simbolul atanasian, ultimul simbol dintre Simbolurile ecumenice[617].

Cei trei capadocieni au pus accentul pe cele trei ipostasuri și dificultatea pentru ei a constat în a indica în același timp unitatea în ființa dumnezeiască. Aceasta a fost caracteristica gândirii răsăritene cu noțiunile ei mai statice, mai abstracte despre Dumnezeu. Problema aici devine modul cum ființa lui Dumnezeu poate să existe în trei persoane deosebite. Aceasta a dat naștere la teologia subordinaționistă veche și contribuția capadocienilor

---

[617] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 67. Pentru învățătura Fer. Augustin a se vedea : Charles Boyer, Essais sur la doctrine de Saint Augustin, Paris, 1932 ; G. Nygren, Das Prädestinatiosproblem in der Theologie Augustins, Göttingen, 1956 ; T. Bohlin, Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis, Uppsala, 1957 ; E. Gilson, Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris, 1969 ; E. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt : Von Augustinus bis Anselm von Canterbury, în Carl Andresen (Hrsg), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. I, Göttingen, 1982, p. 406-566.

constă exact în aceea că ei ajung la învăţătura despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu (atât Simbolul de la Niceea cât şi Simbolul atanasian), prin faptul că ei susţin puternic în acelaşi timp deosebirea persoanelor dumnezeieşti[618].

Fer. Augustin, care reprezintă gândirea apuseană, pleacă de la unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi ceea ce urmăreşte el să arate în învăţătura despre Treime este modul cum unitatea este constituită că aceasta cuprinde cele trei persoane şi treimea există în unitate. El descrie Treimea ca o relaţie necesară interioară între cele trei persoane ale fiinţei lui Dumnezeu. Aceasta este ceva de nepătruns, pe care noi niciodată în această existenţă nu putem să o înţelegem, încă şi mai puţin să o sesizăm şi să o explicăm conform conceptelor. Metoda lui este de a merge la analogii în condiţiile umane şi a dovedi o relaţie corespunzătoare a celor trei persoane în cadrul uneia şi aceleaşi fiinţe. Anumite fenomene umane, mai ales structura sufletului omenesc, pot să slujească, ca imagini, deşi mult incomplete, a desfăşurării relaţiilor trinitare interioare[619].

Analogiile sunt pentru Fer. Augustin numai imagini incomplete şi nicidecum nu pot să epuizeze misterul Treimii. Prezentarea sa se formează în mare măsură ca speculaţii asupra relaţiilor intratreimice. Deci, aceasta înseamnă un stadiu de dezvoltare mult mai târziu decât noţiunile despre Treimea „iconomică”, care constituie prima formulare a învăţăturii despre Treime. Fer. Augustin

---

[618] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 67.

[619] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 68.

accentuează puternic unitatea şi vrea să arate că Treimea există în unitate şi unitatea în Treime[620].

În timp ce teologia istoriei din lucrarea „De civitate Dei" descrie lucrarea lui Dumnezeu cu lumea şi în lume, se poate spune că a doua mare lucrare, „De trinitate", îşi îndreaptă atenţia spre a examina procesele trinitare. În contrast mai ales cu metoda obişnuită a Bisericii Răsăritene de a începe cu tratarea persoanelor în sine, Fer. Augustin accentuează puternic unitatea lui Dumnezeu. Diferitele revelaţii ale Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, de asemenea teofaniile şi trimiterile descrise în Vechiul Testament, se văd ca lucrări ale întregii Treimi. Deosebirea cât şi relaţiile dintre persoane sunt mai ales un proces intern trinitar. Purcederea se consideră, în legătură cu Tertulian, ca un act al gândirii Tatălui. El este primul care explică acest proces, care înseamnă că Dumnezeu a încredinţat duhul de viaţă în Fiul ca iubire reciprocă între Tatăl şi Fiul[621].

Concepţia apuseană despre Treme şi-a găsit încheierea ei în marea lucrare a Fer. Augustin, „De trinitate", II, 5, care, pe de o parte, a expus încă odată clar doctrina apuseană despre Treime în devierea ei de aceea a ortodocşilor, pe de altă parte, prin metoda sa şi problemele ei a devenit de cea mai mare importanţă pentru dogmatica apuseană. Apusul, după cum am văzut, a stat de partea teologilor de la Niceea (Sf. Atanasie şi Marcel de Ancira). Formulele lui Tertulian au fost mijloace de păstrare a recunoaşterii unităţii stricte a lui Dumnezeu, ca cea care nu prejudiciază în vreo măsură deosebirile personale în fiinţa Lui. Teoria predominantă nu a fost sabeliană, nici nu s-a gândit să fie vreo raţiune

---

[620] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 68.

[621] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p.30.

pentru suspectarea teologiei alexandrine de tendință sabeliană. Ortodoxia neoniceeană a fost astfel, deşi tardiv, recunoscută[622].

Fer. Augustin este apusean în mod total din acest punct de vedere. Pentru el nici teologia greacă şi nici Simbolul de la Niceea propriu nu sunt hotărâtoare, ci credința universală[623]. Baza teologiei Fer. Augustin este unitatea lui Dumnezeu. Treimea este Dumnezeu Unul şi simplu. „Treimea însăşi este, într-adevăr, Dumnezeu Unul şi Dumnezeu Unul în acest sens ca Creatorul Unul". Conform cu aceasta lui Dumnezeu Unul în Treime îi aparține o substanță, o natură, o lucrare şi o voință. Lucrările lui Dumnezeu sunt inseparabile. Aceste idei sunt susținute în extensiune completă. De asemenea teofaniile Vechiului Testament nu se referă exclusiv la Fiul. Fiul şi Duhul iau parte activă la misiunea proprie în lume, deoarece aceasta nu a fost îndeplinită altfel decât prin „Cuvântul Tatălui"[624]. Dar faptul că Fiul şi Duhul şi nu Tatăl, sunt cei trimişi, nu este pentru că ei sunt inferiori Tatălui, ci pentru că ei provin din El. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt, astfel, trei persoane diferite una de alta în sensul în care trei persoane umane diferă deşi aparțin aceluiaşi gen. Dimpotrivă, fiecare persoană dumnezeiască

---

[622] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 237. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Häfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 192-193.

[623] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 237; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 193.

[624] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 238; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 193.

este, în ceea ce priveşte substanţa, identică cu celelalte sau cu întreaga substanţă dumnezeiască[625]. Fer. Augustin afirmă despre Sfânta Treime că „aici sunt termeni aplicaţi Treimii care se referă la o singură persoană în distincţie de celelalte, având în vedere relaţiile lor reciproce : Tatăl, Fiul şi Darul, Sfântul Duh. Tatăl nu este Treime, nici Fiul, nici Darul. Dar termenii folosiţi unei persoane în mod separat având în vedere fiinţa lor proprie au fost folosiţi Treimii Una, nu celor trei persoane la plural. Eu înţeleg că dumnezeirea, bunătatea, atotprezenţa sunt atribuite ale Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, dar ei nu sunt trei dumnezeiri, trei bunătăţi. Există un Dumnezeu, Treimea bunătăţii şi atotprezenţei şi aceasta se aplică la toţi termenii care se referă la persoane în fiinţa lor proprie, nu în relaţiile lor reciproce. Astfel, noi vorbim de trei persoane, sau trei substanţe, dar aceasta nu implică vreo diferenţă de fiinţă, ci într-un anumit sens că un cuvânt ar fi suficient pentru a răspunde la problema „ce sunt cele trei persoane?". Astfel este egalitatea în Treime că nu numai Tatăl nu este mai mare decât Fiul cu privire la dumnezeire, dar Tatăl şi Fiul împreună nu sunt mai mari decât Sfântul Duh, nici nu este vreo persoană din cele trei în vreo privinţă mai mică decât Treimea însăşi"[626]. În acest sens al identităţii de substanţă, termenul „de o fiinţă" este întrebuinţat în lucrarea „In evangelium Johannis tractatus". Este limpede că întreaga concepţie a Fer. Augustin despre unitatea lui Dumnezeu duce inevitabil la recunoaşterea unităţii Lui personale. Fer. Augustin a

---

[625] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 238; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 193-194.

[626] Augustine of Hippo, De trinitate 8, 1, în „Early Christian Fathers", London, 1974, p. 233-234.

crezut aceasta, dar pentru el şi mai departe după aceea o enunţare distinctă a acestui adevăr a fost împiedicată de aplicarea triadică a termenului persoană[627].

Dumnezeu Unul este astfel pentru Fer. Augustin un fapt stabilit. Nu este mai puţin sigur, totuşi, că aici sunt trei persoane în Dumnezeu Unul. Aici se situează pentru el, ca şi pentru Sf. Atanasie, dificultatea cea mai mare, problema reală. Ele se raportează la Dumnezeu, nu ca specii la gen, nici ca proprietăţi pentru o substanţă. Orice distincţie cantitativă sau calitativă este exclusă. Pe de altă parte, această terminologie este desemnată să indice relaţia mutuală interioară dintre cele trei persoane[628]. Fer. Augustin face distincţie între fiinţă şi persoane spunând că „nimic nu este afirmat despre Dumnezeu per accidens pentru că în El nimic nu este subiect de schimbare, dar aceasta nu înseamnă că orice este afirmat despre El cu privire la substanţă. Aici se afirmă relativ, după cum Tatăl este în relaţie cu Fiul, Fiul este în relaţie cu Tatăl, dar acestea nu sunt ‚accidentale', pentru că Tatăl este întotdeauna Tată, Fiul este întotdeauna Fiu, deoarece Fiul întotdeauna a fost născut şi niciodată nu începe a fi Fiu. Astfel, deşi Fiul este diferit de Tatăl, nu există o deosebire de fiinţă, pentru că aceste afirmaţii sunt relative, totuşi nu accidentale, deoarece nu sunt susceptibile de schimbare"[629]. Dumnezeu Unul nu este niciodată numai

---

[627] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 238; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 194.

[628] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 238-239; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 194.

[629] Augustine of Hippo, De trinitate, 5, 6, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 231-232.

Tatăl sau numai Fiul, ci cele trei persoane dumnezeieşti, fiecare cerând pe cealaltă, sunt Tatăl, Fiul şi Duhul. Ei sunt substanţial identici, relaţia de dependenţă dintre ei este una reciprocă. Tatăl, care porunceşte Fiului, nu este mai puţin dependent de El decât este cel din urmă de Tatăl. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt aparţin în Ei înşişi întregii dumnezeiri neîmpărţite, numai că ea aparţine fiecăruia din ei sub un punct de vedere diferit, ca cel care naşte, ca cel născut şi cel care există prin purcedere. Între cele trei persoane există relaţia de întrepătrundere reciprocă. Pentru desemnarea acestei relaţii, termenul persona (sau substantia) nu este satisfăcător pentru Fer. Augustin. Cu această concepţie despre Treime, Sfântul Duh este considerat că purcede nu numai de la Tatăl, „ci de la amândoi deodată"[630].

Învăţătura Fer. Augustin despre Treime este dedusă din observaţii psihologice şi speculaţii profunde. Ea este explicată prin faptul că teoria augustiniană a fost pusă în legătură numai cu Treimea imanentă, fără să se deducă din această formă punctul de vedere al Treimii iconomice, pe când concepţia religioasă în mod practic despre Treime poate să fie asigurată numai dintr-o contemplare a activităţii trinitare revelate a lui Dumnezeu. Fer. Augustin a spus că nu pleacă de la acest punct, pentru că el a fost silit să mărturisească că oamenii în teorie au cunoscut credinţa în Dumnezeu Unul absolut şi Treimic, pe când ideile lor practice au fost întotdeauna nuanţate cu triteism. Dar, în ciuda faptului că are o abundenţă de idei şi puncte de vedere această doctrină a Fer. Augustin a fost moştenită

---

[630] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 239; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 194-195.

de Biserică[631]. Dacă Fer. Augustin merită în general, primul loc printre Părinţii perioadei patristice, aceasta nu este numai datorită învăţăturii sale despre har, ci de asemenea teodiceei sale şi mai ales învăţăturii sale despre Treime. Cele cincisprezece cărţi ale sale despre Treime conţin tot ceea ce s-a gândit mai profund şi mai exact asupra acestor probleme de către Părinţii Bisericii primare. Aici noi nu putem să examinăm decât ceea ce pentru noi marchează un progres deosebit în dezvoltarea teodiceei sale. Se vede bine la Fer. Augustin că există o deplină conştiinţă a acestui progres şi că el a întreprins un examinare minuţioasă, câteodată chiar corectarea scrierilor anterioare. În acest lucru opera sa poate fi privită din trei puncte de vedere principale, relaţiile Treimii şi unităţii în Dumnezeu, teofaniile Vechiului Testament şi încercările de explicare şi comparaţiile acestei taine (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 266).

De la ce concepţie cu privire la fiinţă şi la ipostasă au plecat Părinţii greci, deja numiţi, pentru a împăca în Dumnezeu unitatea fiinţei şi Treimea ipostasurilor, noi am expus-o deja de mai multe ori. Fer. Augustin cunoaşte aceste încercări şi el nu admite totuşi să se vorbească în latină de trei substanţe deşi cuvântul substantia corespunde ca derivare cuvântului grec „hypostasis". Cuvântul substanţă a fost folosit în latină ca opus accidentului şi marchează suportul imuabil al acestor accidenţi, în calitate că nu subzistă într-o altă fiinţă ci în ea însăşi, dimpotrivă, accidenţii aparţin numai substanţei şi nu există în ei înşişi. În Dumnezeu, aceste deosebiri nu există deloc. Nu se poate spune că fiinţa dumnezeiască ar fi în calitate de

---

[631] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 240-241; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 195.

substanţă fundamentul atributelor sfinţeniei, bunătăţii şi atotputerniciei. Atributele dumnezeieşti, chiar luate fiecare în parte, sunt identice în fiinţa dumnezeiască. Noţiunea de substanţă nu se potriveşte deci lui Dumnezeu în sensul indicat şi este mai corect să se designeze fiinţa dumnezeiască prin cuvântul esenţă (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p.266-267). Fer. Augustin afirmă că „Dumnezeu este fără îndoială o substanţă, sau mai bine, o esenţă, pe care grecii o numesc „ousia". Esenţa derivă din esse, a fi, şi cine este mai desăvârşit decât cel care a spus slujitorului său Moise „Eu sunt Cel ce sunt". Celelalte esenţe sau substanţe sunt capabile de accidenţi, care produc în ei schimbări într-o anumită măsură, dar nu ‚accident' de acest fel poate să se întâmple lui Dumnezeu. Aşadar există o substanţă neschimbabilă, sau esenţă, adică Dumnezeu, la care fiinţa (din care esenţă este derivată) este în modul cel mai deplin şi adevărat aplicabilă. Orice schimbare nu păstrează fiinţa ei : orice este capabil de schimbare, chiar dacă rămâne neschimbat, poate să înceteze a fi ceea ce a fost şi astfel numai acela care nu numai că nu se schimbă ci este în mod exprimat incapabil de schimbare merită titlul de fiinţă în sensul cel mai adevărat, fără reţinere"(Augustine of Hippo, De trinitate, 5, 3, în „The Later of Christian Fathers, London, 1974, p. 191-192). Dacă totuşi vrea să se spună despre Dumnezeu că subzistă în El însuşi sau să se denumească substanţă, aceasta trebuie să se zică mai ales despre fiinţa dumnezeiască decât despre o persoană luată în parte, căci aceasta subzistă în ea înseşi, dar nu în starea de separare ca o persoană finită. Dumnezeu trebuie deci să fie numit o substanţă unică. Terminologia latină a acceptat totuşi expresia de trei persoane în Dumnezeu. Totuşi, este dificil de ţinut cont de această folosire şi de determinat exact ceea ce este essentia şi ceea ce este

persona(J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 267). În Dumnezeu, esenţa (essentia) nu poate fi înţeleasă în acest fel, nici ca idee de individ, nici ca idee de specie. Dacă esenţa ar fi pentru cele trei persoane dumnezeieşti ceva comun, cum ea este în lumea finită pentru indivizii de acelaşi gen, s-ar putea vorbi de trei fiinţe dumnezeieşti puţin aproape ca de trei fiinţe umane. Dar dogma unităţii lui Dumnezeu nu permite deloc aceasta. Dumnezeu este deci în mod absolut unul după fiinţă, pentru că esenţa sa nu ar fi concepută nici ca individ, nici ca specie, nici în general ca ceva comun, pentru că datorită unităţii lui Dumnezeu nu se poate să existe aici mai mulţi indivizi care să participe la aceeaşi esenţă dumnezeiască (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p.267-268). „Pentru că Dumnezeu este Treime, El nu poate astfel să fie gândit decât ca treimic, pentru că Tatăl prin El însuşi sau Fiul prin El însuşi ar fi mai puţin decât Tatăl şi Fiul împreună. Totuşi, aceasta este o presupunere imposibilă, pentru că Tatăl şi Fiul sunt întotdeauna inseparabil împreună. Aceasta nu înseamnă că amândoi sunt Tatăl, sau amândoi sunt Fiul, ei există întotdeauna în reciprocitate, nici unul nu există prin El însuşi. Deoarece Tatăl prin El însuşi, sau Fiul, sau Sfântul Duh, nu sunt mai puţin decât Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh împreună, Dumnezeu nu poate fi exprimat decât ca treimic"(Augustine of Hippo, De trinitate, 6, 9, în „The Later of Christian Fathers", London, 1974, p. 233). Nici unul dintre Părinţi nu a pus aşa de puternic în relief unitatea lui Dumnezeu faţă de cele trei persoane dumnezeieşti. Fer. Augustin nu a prezentat totuşi numai taina Treimii ca incomprehensibilă, ci ca oferind pentru raţiunea noastră umană slabă contradicţii aparente. S-ar fi putut să se obiecteze : dacă Tatăl este egal cu toată Treimea, dacă Fiul este de asemenea egal cu toată

Treimea, Tatăl este de asemenea egal Fiului şi sabelianismul este singura concepţie exactă despre Treime. Lăsăm în mod provizoriu de o parte soluţia dată în aceste contradicţii aparente. Ele erau aşa de puţin necunoscute Fer. Augustin care semnalează aceste raporturi în Dumnezeu în mod corect ca nişte contradicţii cu acelea care există în lumea finită. Aceasta nu ne împiedică să dăm aceste propoziţii care s-au părut paradoxuri mai înalte, ca nişte consecinţe necesare ale desăvârşirii absolute şi simplităţii lui Dumnezeu (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 269-270). Din această simplitate a lui Dumnezeu rezultă că paternitatea nu este într-adevăr distinctă de fiinţa dumnezeiască, şi, pe de altă parte, că nici o persoană nu poate fi separată de alta. Fiinţa dumnezeiască este cu o persoană şi cu ea există Treimea în întregime. Dumnezeu nu este triplu, ci o Treime şi persoanele diferite sunt una în alta. Acest raport din urmă va fi numit mai târziu de teologi întrepătrunderea persoanelor dar se găsea deja exprimat, după cum am văzut, la toţi Părinţii anteriori (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 270-271). Din unitatea şi identitatea fiinţei în cele trei persoane, Fer. Augustin trage următoarele consecinţe : 1. Aceste persoane nu au ad extra decât o singură voinţă şi o singură lucrare. El are ocazia să restructureze teoria arătărilor lui Dumnezeu prezentate de înaintaşii săi. Nu este Cuvântul singur care a apărut, ci întreaga Treime, ci Dumnezeu şi El nu a făcut aceasta prin El însuşi, ci prin îngerii care vorbeau şi lucrau în numele său şi sub aparenţe sensibile se manifestau oamenilor. 2. În Întruparea Fiului, actul care a unit pe Fiul cu firea umană şi care l-a trimis astfel în lume este săvârşit de întreaga Treime. 3. Fiecare din cele trei persoane tot atât cât celelalte două şi cât Treimea în întregime, căci ea posedă

totalitatea ființei dumnezeiești și este Dumnezeu care cuprinde de asemenea pe celelalte două persoane. Aceasta este perihoreza. 4.Tot ceea ce se raportează, în Dumnezeu, la ființă, și care exprimă ceva din absolut trebuie să fie enunțat la singular, pentru că ființa dumnezeiască, subiect al acestui absolut, este unică (J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. II. De Saint Athanase à Saint Augustine (318-430), Paris, 1924, p. 364-365).

Simplitatea cere deci ca tot ce este spus despre ființa dumnezeiască să fie atribuit numai la singular. Tot ceea ce este propriu ființei dumnezeiești este propriu de asemenea fiecărei persoane, luate în parte. Totuși nici ființa dumnezeiască nici celelalte atribute nu trebuie să fie triplate sau puse la plural când este vorba de cele trei persoane luate împreună. Cu toate că Tatăl este Dumnezeu atotputernic, imens, atotștiutor, că Fiul este Dumnezeu atotputernic, imens, atotștiutor și că Sfântul Duh este Dumnezeu atotputernic, imens, atotștiutor, nu există trei Dumnezei, trei atotputernici, trei imenși, trei atotștiutori, ci un singur Dumnezeu, un singur atotputernic, un singur imens, un singur atotștiutor (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 272). Fer. Augustin afirmă că : „Noi trebuie să menținem această poziție, că termenii aplicați dumnezeirii sublime și incomparabile cu privire la ea însăși sunt înțeleși ca substanțiali. Termenii care au referință externă sunt luați ca relativi și ca atare puterea aceleași ființe în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, este afirmată fiecăruia cu privire la ei înșiși și trebuie să fie luată la singular, nu la plural, când cei trei sunt considerați împreună. Pentru că Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, și Sfântul Duh este Dumnezeu și nu este nici o îndoială că aceasta este afirmat cu privire la ființă și totuși noi nu spunem că în Treimea incomparabilă sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu. Tatăl este atotputernic,

Fiul este atotputernic, Sfântul Duh este atotputernic şi totuşi nu sunt trei atotputernici, ci unul. Indiferent ce atribute sunt aplicate lui Dumnezeu în fiinţa Lui proprie sunt aplicate fiecărei persoane separat şi împreună Treimii la singular, nu la plural, pentru că în Dumnezeu ,a fi' înseamnă ,a fi atotputernic' şi prin aceasta noi nu vorbim de trei ,fiinţe', aşa cum nu vorbim de trei ,atotputernici', ci despre o ,fiinţă' şi o ,atotputernicie', dar fiinţa eu o înţeleg prin ceea ce în greacă este numită „ousia", pe care noi în mod normal o numim ,substanţă' (Augustine of Hippo, De trinitate, 5, 9, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 232).

Toate aceste formulări au trecut textual în Simbolul zis al lui Atanasie care se formează în secolul al V-lea sau al VI-lea în Biserica din Nordul Africii şi obţine aproape autoritatea unui simbol, prin introducerea sa în Liturghie. În ce constă totuşi în ciuda unităţii simplităţii lui Dumnezeu, deosebirea persoanelor dumnezeieşti ? Fără îndoială, adversarii dogmei Treimii au căutat totdeauna să insiste pentru a arăta că credinţa în unitatea lui Dumnezeu ar exclude Treimea persoanelor sau că, în sens invers, admiterea a trei persoane dumnezeieşti ar conduce la triteism sau absolut la admiterea a trei persoane dumnezeieşti esenţial deosebite (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 272). Această opinie din urmă a fost susţinută de asemenea de arieni, mai ales de eunomieni, când din deosebirea denumirilor Tatălui şi Fiului în mod clar a deosebirii dintre titlul de născut şi nenăscut, ei au pretins a coincide deosebiri de esenţă între Tatăl şi Fiul. Tot ceea ce se spune despre un obiect nu poate decât să desemneze substanţa sau ceva accidental, astfel argumentau eunomienii. În Dumnezeu nu există nimic accidental, prin urmare această denumire atributivă nu poate să desemneze decât fiinţa lui Dumnezeu. Dacă

deci, calificativele născut şi nenăscut desemnează substanţa unei persoane luate în parte, cele două trebuie să aparţină unei substanţe opuse sau esenţial diferite (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 272-273).

Această argumentare a fost redusă la neant de Fer. Augustin, mai puternic decât capadocienii. Această distincţie nu îmbrăţişează toate cazurile posibile. Nu se poate, în realitate, să existe ceva accidental în Dumnezeu, ci ideile sau calificativele noastre nu se adresează tuturor pentru aceasta direct substanţei sau fiinţei. Ele pot de asemenea să observe în Dumnezeu ceva relativ şi acolo este ceea ce arienii nu au văzut. În Dumnezeu, nu există accidenţi, nici accidente (întâmplări), care sunt în mod obişnuit unite cu fiinţa unui lucru, ca de exemplu culoarea neagră cu pana corbului, nici accidenţi întâmplători şi nici accidente separabile de fiinţă. Dacă acestea din urmă caracterizează lucrurile finite în calitate de existenţe schimbătoare, chiar pentru aparenţă, primele nu sunt totuşi imuabile, pentru că ele pot cel puţin în fiinţa individuală să se rezolve într-un mod universal şi după un timp determinat, ele se rezolvă totdeauna. Nici unele, nici altele nu pot fi admise în Dumnezeu, fiinţa imuabilă (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 273). Totuşi toate atributele lui Dumnezeu nu afectează fiinţa sa, ele pot de asemenea să stabilească o legătură cu diversele relaţii ale lui Dumnezeu cu lumea sau cu relaţiile persoanelor dumnezeieşti între ele. Paternitatea este în Dumnezeu într-adevăr altceva decât filiaţia, dar nu este o fiinţă. Tatăl este Dumnezeu, dar altfel decât celelalte persoane, pentru că El are o situaţie particulară faţă de Fiul şi de Sfântul Duh şi acelaşi lucru trebuie de asemenea să se spună despre deosebirile Fiului şi Sfântului Duh faţă de Tatăl, ca şi de deosebirile unuia şi ale celuilalt (J.

Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 273-274; Augustine of Hippo, De trinitate, 4, 30, în „The Later Christian Fathers", 1974, p. 230). Fer. Augustin afirmă clar că : „Atributele proprii persoanelor respective din aceeaşi Treime se referă la relaţiile lor reciproce sau la relaţiile lor cu fiinţele create, dar deoarece Dumnezeu este duh, Sfântul Duh nu-i poate fi atribuit întreaga Treime. Tatăl şi Fiul sunt amândoi ,fiinţă' spirituală şi amândoi sfinţi, dar Sfântul Duh, ca un nume propriu în Treime, este în relaţie cu Tatăl şi Fiul, deoarece Sfântul Duh este Duh al Tatălui şi al Fiului. Sfântul Duh este comuniunea inexprimabilă, după cum este a Tatălui şi a Fiului şi aceasta este poate raţiunea denumirii lui care se potriveşte Tatălui şi Fiului. Numele care se potriveşte celor doi desemnează comuniunea lor cu fiecare din ceilalţi şi astfel Sfântul Duh este numit darul celor doi. Şi astfel Treimea este un Dumnezeu, bun, mare, veşnic, atotputernic; unitatea Lui proprie, dumnezeirea, măreţia, bunătatea, veşnicia, atotputernicia". De asemenea numele de Domn, de Creator, de suveran nu este dat lui Dumnezeu decât în raporturile cu creaturile sale, dar de asemenea din ceea ce Dumnezeu intră în raporturi sau relaţii cu creaturile, nu se poate conchide că El este supus schimbărilor în cursul timpului. Într-adevăr, Dumnezeu nu este învăţătorul meu şi suveranul meu din toată veşnicia, căci eu nu sunt din întreaga veşnicie. Totuşi, Dumnezeu nu este supus pentru aceasta schimbării, faţă de fiinţele finite în care se află această posibilitate de schimbare, şi schimbările în lucruri au drept consecinţă că ele intră faţă de Dumnezeu de asemenea în raporturi diferite pe care noi putem să le numim accidente relative[632]. „Nimic nu este afirmat despre Dumnezeu din întâmplare pentru că nimic în El nu este subiect al schimbării, dar aceasta nu înseamnă că

---

[632] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 274.

principalul este afirmat despre El cu privire la ,ființă'. Aici sunt afirmații relative, ca Tatăl în relație cu Fiul, Fiul în relație cu Tatăl, dar acestea nu sunt accidentale pentru că Tatăl este întotdeauna Tată, Fiul este întotdeauna Fiu, deoarece Fiul a fost întotdeauna născut și niciodată nu începe a fi Fiu. Prin urmare, deși persoana Fiului este deosebită de persoana Tatălui, nu există deosebire de ființă, pentru că aceste afirmații sunt relative, totuși nu accidentale, pentru că nu sunt susceptibile de schimbare" (Augustine of Hippo, De trinitate, 5, 12, în „The Later of Christian Fathers", London, 1974, p. 230-231). Mult mai puțin încă relațiile persoanelor dumnezeiești între ele constituie o schimbare în Dumnezeu, căci Dumnezeu subzistă din toată veșnicia în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Astfel se explică faptul că în terminologia teologică proprietățile prin care persoanele sunt distincte una de alta, au fost numite după relații. Ele desemnează, după Fer. Augustin, deosebirile reale în Dumnezeu, fără ca ființa să fie pentru aceasta diferită în persoane. Dar eunomienii puteau să obiecteze contra acestei dezvoltări că, deși cuvintele Tată și Fiu indică o relație între două persoane, termenul nenăscut se raportează totuși la ființa lui Dumnezeu și o arată ca deosebită esențial de aceea a persoanei născute (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 274-275; Augustine of Hippo, 15, 43, în „The Later Christian Fathers", p. 236).

Acolo este pentru Fer. Augustin o subtilitate care se șterge când se privește puțin mai aproape această noțiune. Relațiile care constituie proprietățile celor trei persoane dumnezeiești, și prin aceasta deosebirile lor respective, se reduc fără îndoială la trei. Acestea sunt : paternitatea, filiația, purcederea. Limbajul școlii a numit mai târziu aceste relații constitutive. Printre ele nu figurează faptul de a nu fi născut, căci acest atribut din urmă nu este decât

negarea faptului de a fi născut. El neagă prin urmare în Dumnezeu relaţia care face din Fiul a doua persoană, dar pentru aceasta nu afectează nicidecum fiinţa. Dacă limbajul permitea, se putea, în locul lui nenăscut, să se ia de asemenea termenul non filius şi pentru născut expresia non genitor. Cu aceste calificative, se neagă numai o relaţie determinată şi limbajul şcolii a numit numai în deosebirea proprietăţilor constitutive, particularităţile persoanelor (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p.275-276). „În relaţiile reciproce ale Treimii, Tatăl este izvorul Fiului, ca cel care îl naşte pe El. Nu este uşoară problema dacă Tatăl este izvorul Sfântului Duh, deoarece ,El purcede de la Tatăl. Pentru că, dacă este aşa, El nu este numai izvorul cu privire la cel pe care îl naşte, ci de asemenea cu privire la cel care îl dă. Aceasta deci aruncă lumină asupra problemei, care tulbură pe mulţi oameni, cum Duhul care nu este deci un Fiu şi El ,vine de la Tatăl', pentru că El nu este născut, ci dat. Prin urmare El nu este numit Fiu, deoarece relaţia lui nu este aceea de Unul-Născut, nici nu este creat, cum suntem noi, ca să obţină adopţia de filiaţie. Dacă un dar are dătătorul ca izvor al lui trebuie să fie admis că Tatăl şi Fiul sunt izvorul Duhului, nu două izvoare, ci un izvor în raport cu Sfântul Duh, după cum Tatăl şi Fiul sunt un Dumnezeu şi în raport cu creaţia, un Creator şi un Domn, în timp ce în raport cu creaţia Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt un izvor, după cum ei sunt un Creator şi un Domn"(Augustine of Hippo, De trinitate, 5, 15, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 231). Dar numele de Sfântul Duh exprimă într-un anumit fel relaţia în care el se află faţă de Tatăl şi de Fiul, căci cuvântul Duh indică ceva comun celor două persoane şi arată astfel cel puţin o purcedere datorită celor două persoane, căci El este Duhul Tatălui ca şi Duhul Fiului. Celălalt raport pe care îl au Tatăl şi Fiul faţă de

Sfântul Duh, în calitatea că ei îl purced, nu are nevoie să fie exprimat de asemenea clar în numele care sunt date lor, căci el nu constituie o persoană particulară (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 276-277).

Dar contra acestei expunerii a relaţiilor în Dumnezeu şi contra acestei afirmaţii că toate însuşirile care sunt atribuite lui Dumnezeu sau chiar unei persoane luate în parte trebuie să se exprime la singular, s-ar putea obiecta şi Fer. Augustin i se face lui însuşi această obiecţie, că nu se poate vorbi de o singură persoană în Dumnezeu. Ca Tatăl să fie o persoană, nu se poate da lui, zice el, acest titlu pentru a arăta o relaţie, ci se numeşte astfel în El însuşi şi pentru El însuşi, tot după cum trebuie să se numească Dumnezeu, atotştiutor, atotputernic. Rezultă de acolo că era de asemenea în drept să se vorbească de trei persoane decât de trei Dumnezei sau de trei atotştiutori. Tatăl este Dumnezeu în Sine şi de asemenea persoană în Sine, căci El nu este persoana Fiului cum El este Tatăl Fiului. Dacă deci este interzis să se înveţe existenţa a trei Dumnezei sau a trei fiinţe sau substanţe dumnezeieşti, trebuie să se admită trei persoane în Dumnezeu (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 277).

Fer. Augustin nu ştie să rezolve obiecţia, el admite legitimitatea sa şi gândeşte că nu s-au introdus aceste moduri de a se exprima decât pentru a respinge ereziile. Această justificare a terminologiei Bisericii nu este suficientă. Ea trebuie să fie de asemenea bine fondată în sine, adevărată şi conformă misterului credinţei. Că Fer. Augustin nu ar fi ajuns să o înţeleagă, aceasta ţine de faptul că el nu a avut ocazia să examineze sub toate aspectele lor aceste noţiuni şi raporturile lor cu lumea reală obiectivă. Controversele ulterioare ale realiştilor şi nominaliştilor au avut ca rezultat să supună aceste

probleme unei examinări mai exacte. Concepţia noastră despre esenţa lucrurilor comportă faptul că ceva corespunde lor totdeauna în lumea reală, numai esenţele lucrurilor nu există ca ceva general într-o unitate, ci totdeauna sub forme determinate. Ideea generală de esenţa unui lucru este o abstracţie şi astfel ea nu are realitate. Numai în Dumnezeu, Părinţii vechi au spus deja, fiinţa este în unitatea sa şi în universalitatea sa, ceva real, cea mai înaltă realitate (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 277-278).

Aceasta trebuie să se înţeleagă încă despre Sfântul Duh, dacă noi voim să recunoaştem în vreun fel Treimea dumnezeiască, după copia slabă pe care noi o purtăm în sufletul nostru, Sfântul Duh răspunde iubirii ca Fiul la cuvântul interior sau la gândire. Dar nu trebuie să se înţeleagă aceasta în acest sens că iubirea nu ar fi decât în Sfântul Duh şi nu Tatăl şi Fiul. Sfântul Duh trebuie de asemenea să fie numit înţelepciunea ca Tatăl şi Fiul. Dacă trebuie să fie desemnat printr-un nume care îi este rezervat lui special, numele de înţelepciune sau iubire este acela care i se potriveşte (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 280-281). Fer. Augustin afirmă că : „Fiecare om individual, care este numit chipul lui Dumnezeu cu privire numai la minte şi nu la toate cele care aparţin firii lui, este o persoană şi chipul Treimii este în mintea lui. Întreaga Treime este Dumnezeu şi întreaga Dumnezeire este Treimea. Nimic nu aparţine fiinţei lui Dumnezeu care să nu aparţină Treimii şi aici sunt trei persoane ale unei fiinţe, în timp ce fiecare om individual este o persoană"(Augustine of Hippo, De trinitate, 15, 11, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 236). Sfântul Duh este Dumnezeu adevărat, prin urmare de asemenea fiinţă dumnezeiască cu toate perfecţiunile, astfel încât între El şi fiinţa dumnezeiască, sau desăvârşirea

fiecărei persoane dumnezeieşti, nu există nici o deosebire reală. Fiinţa dumnezeiască subzistă în unitate în ciuda naşterii şi purcederii şi nu este nici dublată în Fiul, nici triplată în Duhul. Dumnezeirea ea însăşi este în fiecare persoană sub aceste diverse particularităţi personale. În ciuda unităţii cunoaşterii lui Dumnezeu, căci cunoaşterea ne face cunoscut că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt totuşi de altfel persoane inteligente prin ele însele. Cum trebuie această particularitate a cunoaşterii şi voinţei să se concilieze în diversele persoane cu unitatea fiinţei, Fer. Augustin explică că persoanele dumnezeieşti sunt absolut cunoscute una de alta şi ele sunt una în alta. Tatăl contemplă totul în El însuşi şi de asemenea în mod clar orice lucru în Fiul şi Sfântul Duh. Toate persoanele dumnezeieşti se întrepătrund şi locuiesc una în alta într-o cunoaştere dumnezeiască unică penetrând totul (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 281-282). „Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh formează o unitate a uneia şi aceleaşi fiinţe într-o egalitate inseparabilă. Astfel cei trei nu sunt trei Dumnezei, ci un Dumnezeu. Cu toate că Tatăl a născut pe Fiul şi prin urmare Fiul nu este identic cu Tatăl, Fiul este născut de Tatăl şi prin urmare Tatăl nu este identic cu Fiul. Sfântul Duh nu este Tatăl, nici Fiul, ci numai Duhul Tatălui şi Fiul, deşi El este co-egal cu Tatăl şi cu Fiul şi aparţin unităţii Treimii. Nu a fost Treimea care s-a născut din Fecioara Maria, a fost răstignită în timpul lui Ponţiu Pilat, nici nu s-a spus Treimea a coborât ca un porumbel, nici nu s-a spus Treimea spune ‚Acesta este Fiul Meu' şi totuşi Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt inseparabili şi lucrează inseparabil" (Augustine of Hippo, De trinitate, 1, 7, în „The Later of Christian Fathers", London, 1974, p. 233).

3. Simbolul atanasian. Concepţia Fer. Augustin despre Treime a fost în trăsăturile ei fundamentale întruchipată

pentru Biserica Apuseană în aşa numitul Crez atanasian sau Symbolum Quicunque[633]. Fer. Augustin accentuează puternic unitatea dumnezeirii şi vrea să arate că Treimea există în unitate şi unitatea în Treime. Această trăsătură fundamentală revine de asemenea în Simbolul atanasian, care în realitate revine la teologia Fer. Augustin cu toate că ulterior a fost investit cu autoritatea lui Atanasie. Acesta este o mărturisire de genul imnului, care probabil s-a redactat de cineva în timpul secolelor V şi VI, posibil de vreun ucenic al Fer. Augustin şi poate să se spună că rezumă întreaga învăţătură despre Treime a Bisericii vechi. Această dezvoltare schiţată din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor constituie fundamentul acestui simbol, care în propoziţii scurte şi concise rezumă punctul de vedere care a rezultat din timpul disputelor trinitare şi hristologice[634]. Simbolul atanasian, latin, numit Symbolum Athanasianum Fides Sancti Athanasii sau Quicunque, este o mărturisire de credinţă mai dezvoltată. Acesta nu este propriu zis un simbol, cât o explicare a dogmei trinitare şi hristologice în 4o de fraze, semănând mai degrabă cu definiţiile sinoadelor ecumenice. Simbolul numit atanasian nu este al Sf. Atanasie[635].

Simbolul atanasian este „o lungă Mărturisire în Sfânta Treime, care a fost compusă, după un sinod local din secolul al VII-lea". „Mărturisirea aceasta, numită Quicunque, de la cuvântul cu care începe, foarte probabil a fost scrisă în latineşte. Începând cu un prolog, în care se

---

[633] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 241; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 196.

[634] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 69.

[635] I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholice Ecclesiae, Editio Secunda, Vol. I, Athenis, 1960, p. 95.

spune că mântuirea veşnică este posibilă numai pentru cel care ţine această credinţă universală, ea cuprinde, în prima parte, dogma Sfintei Treimi, expusă clar şi, totodată, exact, iar în partea a doua, învăţătura despre persoana lui Iisus Hristos şi despre cele două firi ale Lui, încheindu-se cu un epilog similar cu prologul"[636]. Textul acestui simbol se prezintă astfel în limba română : „Oricine voieşte să se mântuiască, înainte de toate se cade lui să ţină credinţa universală, pe care, dacă cineva n-o va păzi întreagă şi neîntinată, fără îndoială se pierde în veac. Credinţa universală aceasta este, ca să cinstim un Dumnezeu în Treime şi Treimea în Unime, neconfundând ipostazele, nici împărţind fiinţa. Căci, una este ipostaza Tatălui, alta a Fiului şi alta a Sfântului Duh; dar, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului una este dumnezeirea, deopotrivă slava, împreună veşnică mărirea. Cum este Tatăl, aşa şi Fiul, aşa şi Duhul Sfânt. Necreat Tatăl, necreat Fiul, necreat Duhul Sfânt; necuprins de minte Tatăl, necuprins de minte Fiul, necuprins de minte Duhul Sfânt; veşnic Tatăl, veşnic Fiul, veşnic Duhul Sfânt; dar, nu sunt trei veşnici, ci unul veşnic; căci, precum nici trei nu sunt necreaţi, nici trei necuprinşi de minte, ci unul necreat şi unul necuprins de minte. De asemenea, atotputernic Tatăl, atotputernic Fiul, atotputernic Duhul Sfânt; dar, nu trei atotputernici, ci un atotputernic. Astfel, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu şi Duhul Sfânt; dar, nu trei Dumnezei, ci unul este Dumnezeu. Tot astfel, Domn Tatăl, Domn Fiul, Domn şi Duhul Sfânt; dar nu trei Domni, ci unul este Domn. Căci, precum suntem obligaţi de adevărul creştin să mărturisim pe fiecare : ipostază, Dumnezeu şi Domn, tot astfel suntem opriţi de dreapta credinţă universală să zicem trei Dumnezei sau trei Domni. Tatăl de nimeni nu

---

[636] Hr. Andruţos, Simbolica. Traducere din limba greacă de Prof. univ. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 30.

este făcut, nici creat, nici născut; iar Fiul de la Tatăl este, nu făcut, nici creat nici născut, ci purces. Deci unul este Tatăl, nu trei Părinţi; unul Fiul, nu trei Fii; unul Duhul Sfânt, nu trei Duhuri Sfinte. Şi, în această Treime, nimic nu este mai înainte ori mai pe urmă, nimic mai mare sau mai mic; ci, cele trei ipostaze, egale şi împreună veşnice între ele sunt; încât, în totul cum s-a spus, se adoră şi Treimea în Unime şi Unimea în Treime. Deci, cel ce voieşte să se mântuiască aşa să gândească despre Sfânta Treime. Dar, este necesar, încă, pentru mântuirea veşnică, să creadă drept şi întruparea Domnului nostru Iisus Hristos.

Deci, credinţă dreaptă este să credem şi să mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este şi Dumnezeu şi om. Este Dumnezeu născut, înainte de veci, din fiinţa Tatălui. Este şi om născut, în timp, din fiinţa Mamei. Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, alcătuit din suflet raţional şi trup omenesc. Egal cu Tatăl, după dumnezeire, mai mic decât Tatăl după partea omenească. El, cu toate că este şi Dumnezeu şi om, totuşi, nu doi, ci unul este Hristos. Este unul, nu prin schimbarea dumnezeirii în trup, ci, prin ridicarea părţii omeneşti la dumnezeire; este unul, cu totul, nu prin confundarea firilor, ci prin unirea ipostazelor. Căci, precum suflet raţional şi trup, unul este omul, tot astfel, Dumnezeu şi om, unul este Hristos, care a pătimit pentru mântuirea noastră şi a coborât în iad şi, a treia zi, a înviat din morţi şi s-a urcat la ceruri şi şade la dreapta lui Dumnezeu şi Tatălui Atotputernic, de unde va veni să judece viii şi morţii. La a cărui venire toţi oamenii vor învia cu trupurile lor şi vor da socoteală pentru faptele lor. Şi cei care au făcut cele bune vor merge în viaţa veşnică, iar, cei care au făcut cele rele vor merge în focul veşnic.

Aceasta este credința universală, pe care dacă cineva nu o crede cu credință și cu tărie, nu va putea să se mântuiască"[637].

În actualitate, nu există nici o îndoială că acest simbol, care aparține unei epoci ulterioare, a fost atribuit Sf. Atanasie datorită cuprinsului lui, după cum a dovedit cu precizie G. J. Voss, în anul 1642. Într-adevăr, nu numai stilul acestui simbol se deosebește de stilul Sf. Atanasie, dar și cuprinsul aduce aminte, în multe feluri, de teologia Fer. Augustin despre Sfânta Treime, prezentând pe autorul lui ca un bun cunoscător al disputelor secolului al V-lea despre persoana și cele două firi ale lui Iisus Hristos. Apoi, lipsește, de altfel, și termenul Sf. Atanasie de o ființă și se găsește și adaosul Filioque. De asemenea, motive exterioare stau mărturie împotriva autenticității acestui simbol[638]. Sf. Atanasie nu a scris acest simbol, ci dimpotrivă, în scrierea către antiohieni, el afirmă că după definirea credinței de la Niceea orice alt simbol este de prisos. Simbolul acesta a apărut prima dată în secolul al V-lea, la Cezarie din Arelate când îndeamnă pe oricine voiește să se mântuiască să învețe credința dreaptă și universală, apoi la Venantius Fortunatus. Până în anul 1000, acest simbol a fost necunoscut de greci[639].

4. Învățătura Sf. Ioan Damaschin despre Sfânta Treime. Sf. Ioan Damaschin a prezentat învățătura ortodoxă în dogmatica sa „De fide orthodoxa", urmând în special capadocienilor, dar apărând unitatea lui Dumnezeu mai

---

[637] Hr. Andruțos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 31-32. Textul latin și textul grec la I. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Editio secunda, Atena, 1960, p. 101-104.

[638] Hr. Andruțos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 32. G.J. Voss, Dissertationes tres de tribus symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano, Amstelodami, 1642.

[639] Hr. Andruțos, Simbolica, Craiova, 1955, p. 32.

distinct decât au făcut ei. Punctele de vedere ale Sf. Ioan Damaschin pot fi rezumate în următoarele : Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt un Dumnezeu sau o fiinţă, dar nu o persoană[640]. „Aşadar, după cum este cu neputinţă să spui că cele trei ipostase ale Dumnezeirii – chiar dacă sunt unite unele cu altele – fac o singură ipostasă, ca să nu se amestece şi să se nimicească deosebirea persoanelor, tot astfel este cu neputinţă să spui că cele două firi ale lui Hristos, unite după ipostasă, sunt o singură fire, pentru ca să nu nimicim, să amestecăm şi să desfiinţăm deosebirea lor"[641]. Dumnezeu Unul este Creatorul, Proniatorul şi Stăpânul lumii. „Credem într-o singură fiinţă, într-o singură Dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voinţă, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpânire, într-o singură domnie, într-o singură împărăţie, cunoscută în trei ipostase desăvârşite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită şi adorată de toată făptura raţională. Ipostasele sunt unite fără să se amestece şi despărţite fără să se despartă"[642].

În Dumnezeu, fiinţa se găseşte faţă de ipostasă într-un raport analog, fără îndoială, dar diferit totuşi. Aici, unitatea şi generalul sunt reale, pentru că în toate cele trei persoane dumnezeieşti nu există decât o fiinţă, o putere, o voinţă, o decizie, una singură şi aceeaşi mişcare. Persoanele se deosebesc una de alta, în aceea că Tatăl este nenăscut, Fiul este născut şi Sfântul Duh este purces şi această deosebire trebuie să fie de asemenea natură că

---

[640] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 236; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 191.

[641] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica. Traducere din limba greacă, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 2001, p. 124.

[642] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, p. 26.

trebuie ca ea să fie concepută în gândirea noastră ca necesară şi astfel să aibă fundamentul său în fiinţa dumnezeiască[643]. Din aceasta rezultă că la Sf. Ioan Damaschin, teoria aristotelică a cunoaşterii cu principalele sale concepţii asupra realităţii ideii generale este luată ca punct de plecare pentru a ajunge la o explicaţie a noţiunilor de fiinţă şi persoană. Sf. Ioan Damaschin este obligat să remarce într-un loc (I, 8) că persoanele dumnezeieşti nu pot fi real separate, după cum aceasta are loc în ordinea omenească, ci formează un singur Dumnezeu. El ţine numai să pună în relief în mod sesizabil contrastul dintre raporturile dintre fiinţă şi ipostasă în lumea dumnezeiască şi omenească şi aceasta în mod intermitent că fiinţa care, în ordinea umană, nu se distinge de persoană decât prin gândire şi raţiune, este în Dumnezeu o realitate şi aceasta care, în lumea finită, este într-adevăr, adică, o persoană faţă de alta, nu poate să fie distinsă în Dumnezeu decât prin gândire. Aici, Fer. Augustin a determinat mai exact problema, când el admitea identitatea persoanei şi a fiinţei în măsura în care el nu stabilea între ele decât o diferenţă după gândire, în timp ce recunoştea deosebirile dintre persoanele dumnezeieşti[644]. „Căci cu privire la Sfânta Treime, ceea ce O uneşte şi O face una este examinat real din pricina coeternităţii şi din pricina identităţii fiinţei, activităţii şi voinţei, din pricina acordului felului de a gândi şi din pricina identităţii stăpânirii, puterii şi bunătăţii. Nu am spus asemănare, ci identitate şi unitate de mişcare, căci este vorba de o singură voinţă, o singură activitate, o singură stăpânire, una şi aceeaşi, nu trei asemenea unele cu altele, ci una şi aceeaşi mişcare a celor trei ipostase.

---

[643] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 299.
[644] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 299-300.

Căci fiecare dintre ele nu are mai puțină unitate față de altă ipostasă ca față de sine însăși, în sensul că în toate privințele Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt Unul, afară de nenaștere, naștere și purcedere. Iar deosebirea aceasta se înțelege numai pe cale abstractă. Căci cunoaștem un singur Dumnezeu; iar deosebirea o înțelegem numai în însușirile paternității, fiimii și purcederii, potrivit cauzei, cauzatului și desăvârșirii ipostasei, adică modului de existență. Cu privire la Dumnezeirea cea infinită, nu putem vorbi ca despre noi de o depărtare spațială, deoarece ipostasele sunt unele în altele, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că sunt unite, potrivit Cuvântului Domnului, care zice : „Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, p. 34-35). Într-un alt loc, Sf. Ioan Damaschin adaugă totuși cu dreptate și în legătură cu aceasta că în ceea ce privește modul și felul cauzei și lucrării și modul de existență, noi admitem o deosebire a persoanelor dumnezeiești. Persoanele trebuie, într-adevăr, să fie deosebite una de alta prin relația de origine și când el adaugă pe bună dreptate la aceste deosebiri modul particular și desăvârșit al existenței, conform exemplului anterior al celorlalți Părinți ai Bisericii, el exclude cu totul compunerea celor trei persoane într-un tot superior, unica dumnezeire. Fiecare persoană este ființa dumnezeiască în întregime și nu are nevoie de a fi completată de celelalte. Dimpotrivă, nu trebuie să se înțeleagă această plenitudine a persoanelor în acest sens că ele ar fi una în afară de alta, ele sunt dimpotrivă una în alta, așa de bine că Tatăl cuprinde pe Fiul și Duhul Sfânt în el însuși și invers. Când deci, Părinții anteriori au comparat pe Fiul cu lumina în măsura în care ea rezultă sau se produce din foc, aceste comparații și toate celelalte erau inadecvate, după cum remarcă Sf. Ioan Damaschin. Ele nu remarcau decât în special că Fiul

are o existenţă particulară, diferită de existenţa Tatălui[645]. „Aşadar, toate câte le au Fiul şi Duhul, le au de la Tatăl, şi însăşi existenţa. Dacă nu este Tatăl, nu este nici Fiul şi nici Duhul. Şi dacă Tatăl nu are ceva, nu au nici Fiul, nici Duhul. Şi din cauza Tatălui, adică din cauză că există Tatăl, există şi Fiul, şi Duhul. Şi din cauza Tatălui, şi Fiul, şi Duhul au pe toate câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea, afară de naştere şi de purcedere. Căci cele trei sfinte ipostase se deosebesc unele de altele numai în aceste însuşiri ipostatice. Ele nu se deosebesc prin fiinţă, ci se deosebesc fără despărţire prin caracteristica propriei ipostase"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, p. 33).

Dar, pe lângă aceasta, Sf. Ioan Damaschin a învăţat întrepătrunderea reciprocă a persoanelor dumnezeieşti şi a fixat în legătură cu aceasta sensul cuvântului perihoreză. Această gândire a fost exprimată de toţi Părinţii anteriori, pentru că ea era impusă de învăţătura despre unitatea lui Dumnezeu. Cuvântul perihoreză a fost folosit de Sf. Grigorie de Nazianz pentru întrepătrunderea firilor care, în Hristos, formează o singură persoană. Sf. Ioan Damaschin îl aplică raporturilor reciproce ale persoanelor dumnezeieşti în ceea ce priveşte fiinţa şi lucrarea lor[646]. „Ipostasele Sfintei Treimi se unesc nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că ele există unele în altele; iar întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare şi fără amestecare. Ele nu sunt depărtate unele de altele, şi nici împărţite în ce priveşte fiinţa, în sensul împărţirii lui Arie" (Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, p. 35).

Faptul că Sf. Ioan Damaschin a admis în învăţătura despre Logos eternitatea naşterii se înţelege de la sine. Dumnezeu nu poate fi supus nici unei schimbări în timp.

---

[645] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 300.
[646] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 301.

Din această naştere nu derivă anterioritate sau posteritate în timp ca deosebire esenţială între Fiul şi Tatăl, nu există acolo decât un mod particular de existenţă. Pentru că arienii voiau să conchidă din opoziţia dintre născut şi nenăscut, o deosebire esenţială între cei doi, se prăbuşeşte puţin când se remarcă omonimia înşelătoare a cuvintelor nezidit şi nenăscut. Nezidită se înţelege fiinţa dumnezeiască în calitate de opusă oricărei deveniri, dar nenăscut exprimă o proprietate şi un mod de existenţă care, particular Tatălui, îl distinge de Fiul. Din consubstanţialitatea Tatălui şi Fiului rezultă imediat unitatea voinţei şi lucrării în cele trei persoane dumnezeieşti şi, prin urmare, în Tatăl şi Fiul. Totuşi Sf. Ioan Damaschin atribuie exclusiv Fiului o manifestare a lui Dumnezeu, anume Întruparea[647]. Deosebit şi separat de alte manifestări este tot ceea ce se raportează la coborârea lui Dumnezeu printre noi şi pentru iubirea noastră şi în Întruparea Logosului dumnezeiesc. La aceasta, nici Tatăl nici Sfântul Duh nu au avut parte în hotărârea divină şi minunile pe care Logosul făcut om le-a săvârşit ca Dumnezeu imuabil şi Fiul lui Dumnezeu[648]. Sf. Ioan Damaschin zice : „Dar toate acelea care aparţin întrupării dumnezeieşti şi iubitoare de oameni a Cuvântului lui dumnezeiesc sunt proprii numai Fiului. Căci la acestea n-au participat nici Tatăl, nici Duhul altfel decât prin bunăvoinţă şi prin facerea de minuni cea negrăită, pe care Dumnezeu Cuvântul, Care s-a făcut om asemenea nouă, a săvârşit-o ca Dumnezeu neschimbat şi Fiu al lui Dumnezeu"[649]. Faptul că Întruparea şi Mântuirea au fost opera exclusivă a Logosului, Sf. Ioan Damaschin îl găseşte

---

[647] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 301; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 1, Bucureşti, 2001, p. 113-114.
[648] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 302.
[649] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 39.

în diverse raţiuni. El convenea foarte bine mai întâi aceluia să devină Fiul Omului care din veşnicie era Fiul lui Dumnezeu. Era cu totul natural ca ridicarea umanităţii să fie opera aceluia care a creat-o şi în sfârşit, acela era capabil să restaureze în om chipul lui Dumnezeu, care născut din veşnicie din Tatăl ca chipul său cel mai perfect[650]. „Căci prin bunăvoinţa lui Dumnezeu şi a Tatălui, Fiul Unul născut şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce este în sânul lui Dumnezeu şi al Tatălui, Cel de o fiinţă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, Cel mai înainte de veci, Cel fără de început, Cel care era dintru început şi era cu Dumnezeu şi cu Tatăl şi era Dumnezeu şi există în chipul lui Dumnezeu, se pogoară aplecând cerurile, adică smerindu-se fără să smerească înălţimea Lui cea nesmerită, se pogoară spre robii Lui printr-o pogorâre inexprimabilă şi incomprehensibilă. Căci aceasta înseamnă pogorârea. Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutăţile, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu"[651]. Mai mult, în toate celelalte deosebiri dintre învăţătura ortodoxă şi erezia ariană, Sf. Ioan Damaschin adaugă pe aceea a naşterii Fiului aşa diferită creaţia ex nihilo şi concepută ca anterioară, în timp ce creaţia provine din voinţa liberă şi din puterea lui Dumnezeu şi nu poate fi eternă[652]. „Când spunem că Fiul este mai înainte de toţi vecii, arătăm că naşterea Lui este în afară de timp şi fără de început. Căci Fiul lui Dumnezeu, strălucirea slavei, chipul ipostasei Tatălui, înţelepciunea şi puterea cea vie, Cuvântul Lui cel enipostatic, icoana substanţială, desăvârşită şi vie a nevăzutului Dumnezeu, nu a fost adus din neexistenţă la

---

[650] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 302.
[651] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 114-115.
[652] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 302.

existenţă, ci a fost întotdeauna împreună cu Tatăl şi în Tatăl, născut din El din veşnicie şi fără de început. Căci n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl, şi Fiul, Care s-a născut din El. Căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată, fără de Fiu"[653].

În ceea ce priveşte pe Sfântul Duh, Sf. Ioan Damaschin îl prezintă ca o persoană consubstanţială cu celelalte două, care purcede din Tatăl, se odihneşte în Fiul şi este închinat şi mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul. El nu se deosebeşte de celelalte două persoane dumnezeieşti decât prin faptul că purcede din Tatăl. Sf. Ioan Damaschin nu învaţă că Sfântul Duh purcede şi din Fiul. El admite totuşi o deosebire între naştere şi purcedere şi remarcă faptul că această deosebire există, dar nu ar fi indicat-o exact[654]. „Noi gândim că Duhul lui Dumnezeu este o putere substanţială, care există într-o ipostasă proprie ei înseşi, care purcede din Tatăl şi se odihneşte în Fiul şi Îl face cunoscut. Nu poate să se despartă de Dumnezeu, în Care există, şi de Cuvântul, pe Care îl însoţeşte, şi nici nu se pierde în neexistenţă, ci există în chip substanţial după asemănarea Cuvântului. Duhul Sfânt este viu, liber, de sine mişcător, activ, voieşte totdeauna binele, şi în orice intenţie a Lui puterea coincide cu voinţa, este fără de început şi fără de sfârşit. Niciodată Cuvântul nu a lipsit Tatălui, nici Duhul, Cuvântului"[655].

VII. Istoria Dogmei hristologice. A. Dogma unirii ipostatice.

1. Hristologia Sf. Atanasie cel Mare (295-373)[656]. În a doua perioadă a epocii primare, ca şi în prima perioadă,

---

[653] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 27.
[654] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 302.
[655] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 24-25.
[656] Izvoare : Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Charles

majoritatea controverselor teologice s-au purtat în legătură cu dogma hristologică. De aceea nu va fi necesar în această nouă parte de a trata în două subdiviziuni distincte cele două aspecte principale ale dogmei hristologice care se referă la persoana sau la opera lui Iisus Hristos. Căci, deşi există despre persoana Domnului o învăţătură la care se ataşează mai întâi diversele erezii şi prin urmare eforturile Părinţilor apărători ai credinţei, nu a existat niciodată un moment în care aceştia, preocupaţi cum erau ei de a da dogmei o expunere profundă, ar fi putut să facă abstracţie de opera Mântuitorului. Ei aveau nevoie deci să tragă din conexiunea reciprocă a acestor doctrine argumentele lor principale şi să caute să le pună în lumină deplină. Deja, în epoca anteniceeană şi chiar în parte în perioada în care a acţionat arianismul, hristologia s-a găsit strâns unită de învăţătura despre Treime[657]. Deci în acest punct de vedere se plasează Sf. Atanasie, cel puţin în scrierile sale „Contra arienilor" şi „Despre Întruparea Cuvântului".

Kannengiesser, în „Sources chrétiennes", 199, Paris, 1973; Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în „PSB", 15, Bucureşti, 1987. Lucrări speciale : V. Bria, Contribuţia Sf. Atanasie la fixarea dogmei hristologice, în „Ortodoxia", 1961, nr.2, p. 195-213; J. Rolandus, Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Leiden, 1968; Pr. Prof. Ştefan Alexe, Sf. Atanasie cel Mare. Împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1973, nr.11-12; Pr. Prof. D. Stăniloae, Învăţătura Sf. Atanasie cel Mare despre mântuire, în „Studii Teologice", 1973, nr. 5-6; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995.

[657] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 389.

Deşi Sinodul de la Niceea nu s-a ocupat în mod expres de probleme strict hristologice, el a fost totuşi de o importanţă fundamentală pentru hristologie. Aceasta nu este fără raţiune căci Părinţii de la Efes şi Calcedon declarau că voiau să nu facă altceva decât să interpreteze învăţătura de la Niceea. Definiţia acestui prim sinod ecumenic este îndreptată contra lui Arie şi stabileşte dumnezeirea adevărată a Fiului. Acesta nu este o creatură, ci s-a născut din Tatăl şi este de o fiinţă cu El[658]. Structura acestei mărturisiri de credinţă este caracteristică. Afirmarea dumnezeirii adevărate a Fiului este introdusă în textul unui simbol tradiţional, în aşa fel că obiectul său este Iisus Hristos şi că textul trece prin intermediul unui simplu pronume relativ la naşterea sa umană şi la destinul său. Nu se ezită să se mărturisească că Iisus Hristos nu este o creatură, ci Fiul lui Dumnezeu şi se spune apoi despre El că este recunoscut Dumnezeu cu atâta putere că El s-a născut din Fecioara Maria şi a murit sub Ponţiu Pilat. Era dificil de mărturisit Unicul care este Dumnezeu şi om cu mai multă putere ca această mărturisire de credinţă limpede şi fără probleme. Astfel că afirmaţiile de la Niceea au putut să devină mai târziu piatra unghiulară a hristologiei ortodoxe[659].

Definiţia trinitară a Sinodului de la Niceea a fost departe de a întâlni numaidecât asentimentul general. Triumful său s-a datorat în principal tenacităţii Sf. Atanasie, care, singur câteodată, a luptat timp de o jumătate de secol în favoarea sinodului. Probabil deja atunci în primul său exil, în

---

[658] H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelone-Fribourg-en-Br., Rome, 21, 1957, p. 125; P. Smulders, Dévèloppement de la Christologe dans le dogme et le magistère, în Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. 10. La Christologie dans le Nouveau Testament et le Dogme, Paris, 1974, p. 288.
[659] P. Smulders, op. cit., p. 288.

timpul în care stătea la Trèves (335-337), Sf. Atanasie a procedat la tratarea problemei Întrupării şi se poate dovedi în tratatul său influenţa lui Origen şi mai mult încă aceea a Sf. Irineu. Viaţa omului constă în alipirea de Dumnezeu, căci omul care părăseşte pe Dumnezeu este prin aceasta condamnat la moarte. Viaţa a putut fi dată din nou omului când Dumnezeu Cuvântul, care este viaţa, a anulat îndatorirea noastră prin puterea sa de viaţă şi a învins moartea. Se recunoaşte aici ideea de răscumpărare a Sf. Irineu, deşi lipsesc doi termeni mari ai recapitulării şi sfinţirii existenţei pământeşti. Viziunea istoriei mântuirii pe care a avut-o Sf. Irineu face loc unei concepţii mai statice şi îndumnezeirea are un rol mai mare decât antiteza ascultării şi neascultării[660]. „Cuvântul s-a făcut om pentru ca noi să fim îndumnezeiţi. El s-a arătat în trup, pentru ca noi să putem primi cunoaşterea despre Dumnezeu cel nevăzut. El a îndurat insulte din partea oamenilor, pentru ca noi să putem moşteni nemurirea. În Sine Însuşi El nu a suferit injurii, fiind Cuvântul impasibil, nemuritor şi adevărat al lui Dumnezeu, dar în impasibilitatea Sa El a fost păzitorul şi Mântuitorul oamenilor care suferă, pentru care El a îndurat acest tratament"[661]. Ideea de mântuire are o mare importanţă în gândirea Sf. Atanasie. În discursurile sale polemice contra arienilor, el va ajunge la argumentul fundamental şi anume că numai Hristos, care este Dumnezeu adevărat, poate să ne îndumnezeiască. De altă parte aceeaşi axiomă presupune că Iisus este cu adevărat om[662].

---

[660] P. Smulders, op. cit., p. 288-289; Athanasius, Contra Arianos, 1, 41, în „The Early Christian Fathers", London, 1974, p. 278-279.
[661] Athanasius, De Incarnatione, 54, în „The Early Christian Fathers", London 1974, p. 293.
[662] P. Smulders, Dévèloppement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p- 289-290

Sf. Atanasie face o tentativă pentru a reconcilia pe toți antiarienii și în acest scop convoacă un sinod la Alexandria (362), la care participă de asemenea reprezentanții lui Paulin de Antiohia și ai lui Apolinarie. În scrisoarea sa sinodală, Sf. Atanasie consacră de asemenea un capitol Întrupării[663]. Logosul nu se odihnește asupra lui Iisus ca odinioară asupra profeților, ci „Logosul însuși s-a făcut trup și El s-a născut om în trup din cauza noastră. Mântuitorul nu a avut un trup lipsit de suflet, de sentiment sau de rațiune. Pentru că Domnul s-a făcut om pentru noi, este într-adevăr imposibil ca trupul său să fi fost lipsit de rațiune și în Cuvântul s-a împlinit mântuirea nu numai a trupului, ci de asemenea a sufletului. Fiu adevărat al lui Dumnezeu, El este Fiu al omului. De asemenea nu a existat un Fiu al lui Dumnezeu anterior lui Avraam și un altul după Avraam, nu era altul care a înviat pe Lazăr și altul cel care a pus întrebările despre el, ci era același care omenește zicea : unde este Lazăr ? și dumnezeiește îl înviază"[664]. În ciuda atacurilor arienilor, Sf. Atanasie continuă să afirme cu toată energia că Fiul veșnic El însuși este Iisus omul. El deosebește, după cum el făcea deja înainte, ceea ce este propriu Fiului prin firea sa dumnezeiască și ceea ce îi este propriu prin firea sa umană. Noutatea este aici declarația asupra trupului Domnului având un suflet și fiind înzestrat cu rațiune. Dacă Apolinarie a crezut că poate să semneze aceste cuvinte pentru că, pentru el, trupul lui Iisus era însuflețit de Cuvântul dumnezeiesc, este adevărat că în gândirea Sf. Atanasie, ele nu pot să aibă decât o semnificație, aceea a unei renegări a apolinarismului[665]. Se pare că argumentul

---

[663] P. Smulders, op. cit., p. 290.
[664] Tom. ad Ant. 7, P. G., 26, col. 804 la P. Smulders, op. cit., p. 290.
[665] P. Smulders, op. cit., p. 291; H. Lietzmann, Appollinarius von Laodicea und seine Schule, Tübingen, 1904, p. 256.

integrat de Sf. Atanasie în respingerea dochetismului, pe care îl va redacta la bătrâneţe este de asemenea îndreptat contra lui Apolinarie. Trupul Logosului nu era o aparenţă, căci „în Logosul s-a împlinit, nu o aparenţă, ci un adevăr, mântuirea omului în întregime, nu numai a trupului, ci şi a sufletului şi a trupului"[666]. Figura puternică a Sf. Atanasie a fost de o importanţă decisivă în expunerea învăţăturii trinitare, dar meritele sale au de asemenea o influenţă foarte puternică asupra hristologiei. El nu numai a asigurat victoria credinţei în dumnezeirea adevărată a Fiului, în cercul vast şi divers pe care îl forma ucenicii săi, unitatea acestui Fiu şi a lui Iisus omul nu putea să mai fie pusă la îndoială. Fiul veşnic al lui Dumnezeu şi Iisus omul sunt o singură şi aceeaşi persoană. Reluând ideea de răscumpărare, Sf. Atanasie a pus problematica hristologică în perspectiva mântuirii[667]. Deşi influenţa sa a avut efecte profunde în Egipt, în Capadocia şi în Biserica Apuseană, ea nu este universală. În momentul controversei cu arienii, Antiohia a urmat în hristologie o cale care îi era proprie. Este conflictul dintre fidelitatea strictă faţă de Sf. Atanasie a Sf. Chiril al Alexandriei şi tradiţia antiohiană a lui Nestorie, care va face să apară marea controversă hristologică[668].

---

666 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 291; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 264-265

667 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", Paris, 1974, p. 291-292.

668 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et la magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 292; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 206-207.

2. Hristologia lui Apolinarie din Laodiceea. Apărarea învăţăturii Bisericii de către Sfinţii Părinţi. Problema hristologică propriu zisă este problema modului cum dumnezeirea lui Hristos se raportează la umanitatea Lui, modul cum Hristos, care este Dumnezeu adevărat să fie în acelaşi timp şi om adevărat şi cum El intră în condiţiile omeneşti şi se prezintă în chip omenesc. Această problemă se întâlneşte deja în lupta împotriva dochetismului şi în respingerea ebionimului în timpul primei epoci a Bisericii. Ereziile, care în chipul cel mai original sunt reprezentate de anumite direcţii, revin în forme noi în timpul aşa numitelor controverse hristologice, care de la mijlocul secolului al IV-lea se află în prim plan în dezvoltarea Istoriei Dogmelor[669].

Teologul, care pentru prima dată a căutat să rezolve problema relaţiei dintre dumnezeire şi umanitate în Hristos, a fost Apolinarie din Laodiceea (născut în jurul anului 310, mort înainte de 392). Punctul de plecare pentru Apolinarie, care era un adept înflăcărat al Simbolului de la Niceea, a fost, că alături de dumnezeirea adevărată nu ar putea să se găsească loc pentru vreo umanitate adevărată în Hristos, „două deplinătăţi nu pot să fie una". O fiinţă compusă din două fiinţe independente este o imposibilitate[670]. Cauza problemei hristologice care apare din nou la mijlocul secolului al IV-lea este respingerea arianismului şi stabilirea noţiunii de o fiinţă. Problema modului cum fiinţa Logosului se uneşte cu Tatăl încât El se prezintă în chip omenesc este problema principală în

[669] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 70; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to Present, Philadelphia, 1980, p. 81-82.
[670] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 61; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 70; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 266-267.

discuțiile dintre diferitele tabere teologice. Cel care și-a pus problema pentru prima dată în această formă și a dat impulsuri prelucrării teologice în continuare a fost Apolinarie din Laodiceea. El a activat după jumătatea secolului al IV-lea, a aparținut propriu zis partidei niceene, dar și-a format în problema hristologică o concepție proprie respinsă de Biserică[671]. Apolinarie nu s-a mulțumit cu ideea că Logosul, adică Hristos după firea sa dumnezeiască este de o ființă cu Tatăl. Pentru el, problema era cum se poate gândi existența umană a lui Hristos. De asemenea, aceasta conform lui Apolinarie ar fi îndumnezeită. Firea umană a lui Hristos ar fi de natură dumnezeiască. De altfel, viața și moartea Lui nu ar putea să însemneze mântuire pentru noi. Apolinarie învăța astfel că Dumnezeu în Hristos a devenit trup și că trupul s-a transformat în natură dumnezeiască. Conform acestui raționament, Hristos nu a luat trupul său, firea sa omenească din Fecioara Maria, ci El a adus din cer un trup ceresc. El a trecut doar ca o parcurgere prin trupul Fecioarei Maria[672].

Astfel, Apolinarie găsește în Hristos numai o fire și o persoană. Această fire este natura Logosului, care în Hristos a devenit trup și atunci trupul lui în același timp a fost îndumnezeit. Ceea ce schimbă Apolinarie este ideea că dumnezeirea și umanitatea în Hristos au intrat într-o unire, că Logosul s-a îmbrăcat în natura umană și s-a unit cu aceasta într-un mod spiritual[673]. Caracteristic pentru

---

[671] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 69-70.

[672] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 70-71.

[673] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 70; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 244-245.

Apolinarie este modul în care el formulează ideea sa despre Întruparea Logosului, prin aceea că el pleacă de la distincţia dintre suflet şi trup sau dintre trup, suflet şi spirit. Omul se constituie din aceste părţi elementare şi prin aceasta spiritul sau sufletul raţional, care formează omul îi dă lui ceea ce este el, adică constituie fiinţa propriu zisă a omului. La Hristos raţiunea sau duhul nu se constituie dintr-o raţiune umană, ci din Logosul lui Dumnezeu. Dumnezeu şi omul sunt deci în Hristos uniţi ca sufletul şi trupul în om, în aceea că sufletul omenesc este înlocuit de Logosul lui Dumnezeu[674].

Apolinarie a dedus că Logosul nu a luat un „spirit", ci că Logosul a luat locul spiritului. În timpul perioadei mai timpurii, Apolinarie a negat probabil că Iisus a avut un suflet uman. Mai târziu, totuşi, el şi-a schimbat părerea şi a admis prezenţa unui suflet în Iisus, dar el pune acum Logosul în locul spiritului uman. Ceea ce noi avem în Iisus Hristos este un „amestec" de Dumnezeu şi om. După cum înţelege Apolinarie există aici natura unei uniri care se obţine între foc şi metalul care arde[675]. Această unitate a Logosului cu trupul are ca urmare faptul că trupul este gândit ca un trup dumnezeiesc sau ceresc. Propriu zis, duhul sau raţiunea este aceea care formează cele trupeşti, în aşa fel că ele împreună constituie o natură. La Hristos aceasta devine o fire de natură dumnezeiască. Este evident că Apolinarie într-un fel accentuează dumnezeirea lui Hristos, încât umanitatea sa adevărată dispare. Hristos nu are suflet omenesc. Cu această concepţie, Apolinarie se

---

[674] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.71; F. Loofs, Leifaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 267-268.
[675] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine, Philadelphia, 1980, p. 83.

apropie de modalismul vechi şi există o trăsătură de dochetism în teologia lui[676].

3. Hristologia Părinţilor capadocieni. Cu referire specială la hristologia Sf. Grigorie de Nazianz. Opoziţia faţă de Apolinarie a venit mai ales din partea Părinţilor capadocieni şi din partea şcolii din Antiohia. Ceea ce se accentuează faţă de el este că umanitatea adevărată a lui Hristos trebuie să însemneze faptul că Hristos nu are numai un trup omenesc, ci de asemenea un suflet omenesc, căci sufletul şi trupul sunt împreună, cele care constituie fiinţa omului. Fără raţiune umană omul nu este om. De asemenea s-a considerat că ar fi blasfemitor că Apolinarie spune că Dumnezeu ar fi trupesc sau supus suferinţei[677]. Apolinarie fonda doctrina sa pe soteriologie. El afirma că trebuie ca Dumnezeu să sufere pentru ceea ce omul a făcut, altfel nu există puterea mântuirii şi „moartea unui om nu aboleşte moartea". Prin Hristos dumnezeirea s-a făcut raţiune şi logos ale umanităţii întregi şi natura umană a devenit trup al dumnezeirii. Dacă se poate spune că la Apolinarie raţiunea umană nu este salvată, se poate gândi astfel că dogma despre dumnezeire este ameninţată, dacă Dumnezeu trebuie să pătimească. Deja la Sinodul de la Alexandria din 362, se recunoaşte umanitatea adevărată a lui Hristos şi capadocienii au participat împotriva dascălului lor. Apolinarie a trebuit să iasă din Biserică în 375 şi să întemeieze o nouă biserică. Apusul l-a

---

[676] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 71; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 268-269.

[677] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 72; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 247; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 62.

condamnat de asemenea pe Apolinarie[678]. Consubstanţialitatea adevărată a lui Hristos precum şi umanitatea sa au fost ridicate la treapta de dogmă. Doctrina lui Apolinarie a fost dictată de supremaţia credinţei. El a adăugat la termenul „homouosios" atanasian o hristologie corespunzătoare proprie, şi ca şi Sf. Atanasie, el nu s-a dat înapoi de la nici sacrificiu pentru credinţa lui. Adversarii lui Apolinarie au făcut un mare serviciu Bisericii căci ei au menţinut în Hristos umanitatea adevărată, subiectul uman. Pentru ei era vorba acum de a aduce la unitate această contradicţie: nu există doi fii, dar există totuşi două firi independente. Nimeni nu ştia care va fi formula capabilă de a ajunge la acest rezultat[679].

Din decada 370-380, Părinţii capadocieni au atacat punctele de vedere ale lui Apolinarie, după cum se vede deja din Sinodul de la Alexandria (362). Ei au acţionat pentru opoziţie mai ales prin sensul general al integrităţii naturii umane a lui Iisus, aşa cum ea este prezentată în expunerile Evangheliei şi a însemnătăţii ei în opera de mântuire. Numai dacă Hristos a avut raţiune umană, el a putut să mântuiască umanitatea, o idee care, din punctul de vedere al învăţăturii despre îndumnezeire a soteriologiei ortodoxe, nu a fost exprimată mai mult. Dimpotrivă, hristologia Sf. Atanasie a fost contra apolinarismului. Apolinarismul a fost condamnat la sinoadele de la Roma din 374 şi 376 şi deci la Sinodul de la Constantinopol (381)[680].

---

[678] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 205-206; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 271.

[679] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 206-207.

[680] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 247; R. Seeberg,

În cei zece ani care au urmat de la moartea Sf. Atanasie în 373, discuţiile s-au purtat asupra dumnezeirii Sfântului Duh şi de asemenea asupra hristologiei lui Apolinarie. Începutul a fost tranşat de Sinodul de la Constantinopol (381), unde s-au reunit mai ales episcopi din Asia Mică, Capadocia şi Antiohia şi care a fost recunoscut ulterior ca sinod ecumenic în adevăratul sens al cuvântului. Primul canon numeşte pe apolinarişti printre ereticii condamnaţi. Raţiunile acestei condamnări au fost probabil formulate într-un Tomos, care s-a pierdut. Dar se pare că esenţialul conţinutului său ne-a fost păstrat într-o scrisoare pe care majoritatea episcopilor o scriu papei Damasus, Sf. Ambrozie şi altor episcopi latini atunci când în 382 ei s-au reunit din nou la Constantinopol. În această scrisoare ei mărturisesc că „iconomia trupului nu este nici a sufletului, nici a raţiunii, nici mai mult incompletă", ci că „Logosul dumnezeiesc în întregime, desăvârşit de la începutul timpurilor, s-a făcut în zilele din urmă cu adevărat om pentru mântuirea noastră[681]. Această condamnare a lui Apolinarie a fost pregătită din numeroase părţi şi fără încetare revine la începutul argumentelor care propuneau principiul mântuirii al Sf. Atanasie. Deja în anul 374, Sf. Epifanie scrie contra învăţăturii lui Apolinarie că Cuvântul a asumat „un om desăvârşit, cu tot ceea ce este în om şi tot ceea ce este omul, pentru a lucra într-un mod complet plenitudinea mântuirii"[682]. În cursul aceloraşi ani, papa

---

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 200-201.

[681] P. Smulders, Développment de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 293; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 271.

[682] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 293.

Damasus va face afirmaţii asemănătoare în mai multe scrisori şi documente. El va zice : „Dacă omul a fost asumat incomplet, aceasta înseamnă că harul lui Dumnezeu este incomplet şi că mântuirea noastră este incompletă, căci nici un om nu va fi mântuit. Şi ce ar fi deci despre cuvântul Domnului : Fiul Omului a venit să mântuiască pe cel pierdut ? Totul în întregime, aceasta înseamnă în sufletul şi trupul, în raţiune şi în întreaga natură a fiinţei sale. Deoarece omul în întregime a fost pierdut, ceea ce a fost pierdut trebuie să fie mântuit. Dacă s-a mântuit fără raţiune rezultă, contrar afirmaţiei Evangheliei, că totalitatea a ceea ce era pierdut nu a fost mântuită"[683].

Părinţii nu au întârziat să recunoască pericolul doctrinei eronate a lui Apolinarie şi ei au condamnat doctrina lui ca fiind diametral opusă dogmei despre mântuire. Printre adversarii săi s-au remarcat în mod principal Sf. Atanasie în cele două scrieri „Contra apolinariştilor" intitulate de asemenea „De Incarnatione" şi despre „Salutari adventu", Sf. Grigorie de Nazianz prin cele două scrisori „către Cledoniu" citate în ediţia veche ca fiind „Oratio 51 şi 52", Sf. Grigorie de Nyssa, cu lucrarea sa „Antirrheticus adversus Apollinarem" şi scrierea sa „Ad Theophilum" şi în sfârşit Sf. Epifanie în erezia 77. Noi trebuie să-i urmărim în lupta lor contra erorii şi în apărarea şi demonstrarea articolelor de credinţă asupra sufletului uman al lui Iisus[684].

Apolinarie pretindea să găsească argumentul principal al doctrinei sale în acest fapt că în opinia opusă, el trebuia să admită două persoane. El voia, după cum el s-a exprimat,

---

[683] P. Smulders, op. cit., p. 293-294.

[684] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 430-431; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne. II. De Saint Athanase à Saint Augustine (318-430), Paris, 1924, p. 112.

nu numai o adopţie a omului, dar o unire cu trupul, în aşa fel că o singură persoană ar rezulta din această unire. Sf. Grigorie de Nyssa întreabă mai întâi de toate pe Apolinarie pentru ce el gândeşte că din unirea unei naturi complete şi a unei naturi incomplete, trebuie să rezulte o unitate mai bună decât aceea care ar proveni din două fiinţe complete şi pentru ce o natură incompletă se atribuie mai bine decât una completă în a fi absorbită în Dumnezeu. Nu există totuşi fuziune a celor două naturi în Întrupare, căci Logosul este în mod sigur o natură desăvârşită, chiar cea mai desăvârşită şi El nu poate să intre ca parte într-o fiinţă nou compusă[685]. Apolinarie pretindea uneori că o unire a Logosului şi a trupului era mai uşoară de explicat, pentru că trupul în sine şi pentru sine avea nevoie de un stăpân. Dar Sf. Grigorie de Nyssa îi răspunde că sufletul raţional era mult mai apropiat de Dumnezeu decât trupul şi că trupul în sine şi pentru sine fără suflet raţional nu ar putea să tragă nici un folos, nici înălţarea unirii sale cu Logosul la un punct de vedere moral, căci numai natura liberă şi raţională este capabilă de această bunătate şi de această înălţare[686]. Sf. Grigorie de Nyssa caută totuşi să explice lui Apolinarie misterul însuşi al unirii ipostatice în felul următor. "Puterea dumnezeiască se răspândeşte prin întreaga natură compusă în mod egal, în aşa fel că nici o parte nu a fost fără partea ei în Dumnezeire. În ambele părţi, adică în trup şi suflet cele două elemente, dumnezeirea şi umanitatea în mod corespunzător s-au unit şi corespund. Natura

---

[685] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 433; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. II. De Saint Athanase a Saint Augustine (318-430), Paris, 1924, p. 115.

[686] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 433; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne. II, Paris, 1924, p. 115.

dumnezeiască a fost înrădăcinată atât în trup cât şi în suflet şi în măsură corespunzătoare şi a devenit unită pentru amândouă"[687]. Deja înainte de Sinodul de la Constantinopol, Sf. Grigorie de Nazianz scria : „El s-a arătat în trup ca Dumnezeu, cu asumarea naturii umane, o unitate compusă din două opuse, trup şi suflet. Primul a fost îndumnezeit, cel din urmă a fost deja îndumnezeit. Unire neobişnuită. Îmbinare minunată. Cel ce este devine om, necreatul este creat, nemărginitul este mărginit, prin medierea sufletului intelectual, puntea între dumnezeire şi trup. El cel bogat devine sărac. El ia asupra Lui sărăcia trupului meu în aşa fel ca eu să primesc bogăţia dumnezeirii Lui. Cel care este desăvârşit se smereşte. El se micşorează de slava Lui proprie pentru una mică în timp ce eu particip la desăvârşire. Ce mulţime de bunătăţi. Ce mister este acesta, care mă priveşte pe mine. Eu am avut partea din chipul dumnezeiesc şi eu nu l-am păstrat. El ia trupul meu pentru ca El să poată mântui chipul şi să acorde nemurirea trupului. El intră într-o a doua comuniune cu noi, mult mai minunată decât prima. Atunci El a împărtăşit onoarea, acum el împărtăşeşte umilinţa. Cea din urmă este o lucrare mai dumnezeiască şi oamenii serioşi o găsesc mai sublimă"[688]. În scrisoarea către Cledoniu, Sf. Grigorie de Nazianz se apară împotriva lui Apolinarie şi dă ideii de mântuire forma sa clasică. „Pentru că cel care a primit porunca a eşuat în ţinerea ei şi în această ţinere el a îndrăznit să comită păcatul, şi cel care a păcătuit s-a aflat în cea mai mare necesitate de mântuire.

---

[687] Gregory of Nyssa, Antirrheticus adversus Apolinarem, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 137.

[688] Gregory of Nazianz, Orationes 38, 13, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 106. Pentru hristologia Sf. Grigorie de Nazianz şi a celorlalţi capadocieni, vezi Karl Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern, Tübingen, 1904.

Şi cel care a avut nevoie de mântuire a fost deci asumat. Prin aceasta natura a fost asumată"[689]. Sub această formă, ideea de mântuire a Sf. Irineu şi a Sf. Atanasie a devenit un fundament al reflecţiei hristologice ulterioare. Dar se poate constata că, sub această formă în mod precis, ea priveşte asumarea unei autentice naturi umane mai mult decât o autentică viaţă umană. Acest fapt este de altfel evident că, din anul 362, de la începutul carierei sale, Sf. Grigorie de Nazianz a apărat existenţa unui suflet uman în Iisus cu ajutorul unui argument pe care l-a împrumutat de la Origen[690]. Dar la Origen această legătură a sufletului cu Dumnezeu a fost întemeiată, dacă aceasta nu este în mod principal, cel puţin în parte, pe libertatea acestui suflet de a se ataşa de Dumnezeu. Aici legătura este căutată în natura imaterială a sufletului. Sf. Grigorie de Nazianz pregăteşte locul pentru o activitate spirituală umană a lui Iisus căci el are tendinţa de a studia pasajele Sfintei Scripturi care se referă la aceasta. Unitatea lui Dumnezeu-Omul este înţeleasă ca şi unirea celor două firi şi acest concept de fire rămâne pur static[691].

Sf. Grigorie de Nazianz a folosit bine expresia „naturi". Cu toată tradiţia alexandrină, el rămâne ataşat ideii că Dumnezeu-Omul este unul, anume Logosul dumnezeiesc, care s-a făcut om fără să sacrifice nimic din dumnezeirea Sa. Deşi natura dumnezeiască şi natura umană în El pot fi gândite ca distincte, această natură dumnezeiască şi această natură omenească nu sunt „unul şi altul", ci „două

---

[689] Gregory of Nazianz, Epistolae 101, 11, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 109.

[690] P. Smulders, Développment de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 294.

[691] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 295.

firi unite într-o persoană"[692]. „El a fost şi El a devenit. El a fost deasupra timpului, El a devenit subiect al timpului, El a fost nevăzut, El s-a făcut văzut. El a fost la început, şi El era cu Dumnezeu şi El era Dumnezeu. Aceasta s-a repetat de trei ori pentru a se sublinia. Ceea ce El a fost, El a pus deoparte, ceea ce El n-a fost, El a asumat. El nu a devenit doi, ci El a voit să devină o unitate compusă din două elemente, pentru că ceea ce El a asumat şi ceea ce El nu a asumat se uneşte într-o persoană dumnezeiască. Cele două naturi se unesc într-o unitate şi ele nu sunt doi fii, pentru că noi nu trebuie să facem confuzie cu privire la amestecarea naturilor"[693]. Pasajul extras din Epistola 101 este în special interesant pentru două raţiuni. Cele două firi unite într-o persoană sunt comparate cu ceea ce sunt în om sufletul şi trupul. Aceasta indică faptul că folosind cuvântul „physis", fire, Sf. Grigorie de Nazianz gândeşte mai mult la totalitatea proprietăţilor decât la fiinţă. Distincţia dintre subiect şi natură sau esenţă, care după Tomul antiohienilor al Sf. Atanasie a găsit expresia sa mai ales la Sf. Vasile în formula o fiinţă, trei ipostase, începe acum să aibă de asemenea un rol în hristologie. Dar acesta este numai începutul[694]. Sf. Grigorie de Nazianz nu face ca termenii hypostasis şi ousia să joace un rol în hristologie. El afirmă că unitatea lui Dumnezeu-omul nu vine din har, căci ea este o unitate după fiinţă şi el întrebuinţează cuvântul physis, fire, şi expresia „nu al doilea". Pentru a

---

[692] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 295; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 272-273.

[693] Gregory of Nazianz, Orationes, 37, 2, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 106.

[694] P. Smulders, Développment de la Christologie dans le dogme et le magistàre, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 295.

desemna unitatea despre care se vorbeşte el nu are încă termen. Pentru a exprima propria sa gândire, în continuitate cu vechea tradiţie şi cu întreaga şcoală din Alexandria, el zice: „Nu unul şi al doilea, ci ceva şi altceva". Totuşi, noi vom reveni exact asupra acestui punct prin care şcoala din Antiohia a luat, în cursul secolului al IV-lea, o altă direcţie[695]. Sf. Grigorie de Nazianz afirmă despre cele două firi, dumnezeiască şi omenească, în persoana lui Hristos că „pentru a rezuma subiectul, aici sunt două elemente separate unite în Mântuitorul (invizibilul nu este identic cu vizibilul, nici atemporalul cu temporalul), dar aici nu sunt două persoane separate, nici în mod accentuat. Ambele elemente sunt unite într-o persoană, dumnezeirea luând umanitatea, umanitatea primind dumnezeirea, sau în orice caz exprimă o persoană. Eu spun două elemente, dar nu două persoane, pe când în Treime contrariul este adevărat, pentru că aici sunt persoane distincte, aşa că noi nu confundăm persoanele, dar nu separăm elementele, deoarece cele trei persoane sunt una şi aceeaşi în ce priveşte dumnezeirea"[696].

Înainte de a expune învăţătura şcolii din Antiohia, se impun de asemenea unele consideraţii despre câţiva dintre Părinţii capadocieni şi alexandrini. Amfilohie de Iconiu, compatriot şi contemporan cu cei trei capadocieni, poate oferi un exemplu de influenţă persistentă a Sf. Atanasie asupra gânditorilor de mai mică importanţă. La el se găsesc transformări asupra temei mântuirii aşa cum ea se prezintă la Sf. Atanasie. El ştie să deosebească cele două firi, respinge apolinarismul şi vorbeşte chiar odată „de

---

[695] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 295-296.
[696] Gregory of Nazianz, Epistola 101, 6, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 107.

unul care suferă şi de altul care nu se teme de suferinţă"[697]. Dar adevăratul subiect al vieţii pământeşti a lui Iisus este Fiul veşnic al lui Dumnezeu, este Eul care vorbeşte despre ceea ce El resimte în Ghetsimani. Acest subiect divin domină în aşa măsură scena că Amfilohie, recunoscând că există durerea fizică şi moartea, trece sub tăcere autentica suferinţă umană resimţită de Iisus, angoasa morţii lui Iisus şi rugăciunea Sa către Tatăl sunt un fel de emoţii aparente. Departe de teologia erudită, disocierea umanităţii adevărate a lui Iisus implicată printr-un tip de reprezentări cu caracter popular a provocat indignare teologilor Antiohiei[698].

Dimpotrivă Didim cel Orb (313-398), ultimul responsabil al Şcolii de catehumeni din Alexandria se eliberează de limitele marelui său episcop. Pentru Didim este de asemenea sigur că „Fiul lui Dumnezeu nu este o persoană şi cel care s-a întrupat şi a fost răstignit o altă persoană". Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat omul „care ne poate proteja şi lupta pentru noi". El a luat „trupul nostru şi sufletul nostru cu care El poate să ne vină în ajutor"[699]. În Comentariul său la Psalmi, Didim descrie această nouă stare a Fiului ca diferită, prin care a luat o altă faţă, dar în acelaşi timp el repetă că, în dumnezeirea Sa, este

---

[697] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 297; K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern, Tübingen, 1904, p. 236, 246-254; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 547.

[698] P. Smulders, op. cit., p. 297; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 275.

[699] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 298; Didim, De Trinitate III, 5, P. G., 39, col. 844 B la P. Smulders, op. cit., p. 298.

neschimbat şi pur de orice amestecare. „Din dragostea de oameni, Logosul lui Dumnezeu neschimbat, exceptat de orice amestecare şi de orice păcat, inexprimabil, s-a făcut om, după cum El a ştiut şi a voit, din Fecioară, prin trupul legat de ea şi de noi toţi, rămânând ceea ce era, ceea ce este şi va fi : Unul şi Acelaşi"[700]. Pentru Didim, Întruparea nu înseamnă numai asumarea unui trup şi a unui suflet, ci de asemenea asumarea „tuturor consecinţelor umane", deci acceptare nu numai a suferinţei, ci de asemenea a fricii de suferinţă. Didim poate de asemenea să recunoască faptul că Fiul care, în calitate de Dumnezeu, aude rugăciunea noastră, se roagă El însuşi „pentru că, fără a cunoaşte amestecarea, nici păcatul, a devenit asemenea nouă" şi că, după cuvântul Epistolei către Evrei, „având trupul în comun cu noi, a învăţat într-adevăr ascultarea trupului, adică el a spus da ascultării şi a şters vechea neascultare". Aici este deci vechea idee a răscumpărării care reapare, probabil sub influenţa Sf. Irineu[701]. După Didim, Iisus Hristos este absolut fără păcat pentru că El a păstrat chipul desăvârşit şi El aparţine total Sfântului care a asumat acest suflet. El ţine această fidelitate umană a „Logosului lui Dumnezeu". Influenţa lui Origen poate fi recunoscută aici, dar cu o aprofundare datorată problematicii lui Apolinarie[702].

4. Hristologia Fer. Augustin. Caracterul deosebit al teologiei Fer. Augustin, înalta sa superioritate, vasta şi completa meditaţie asupra dogmei de care ne ocupăm,

---

[700] Didim, De Trinitate II, 5, P. G., 39, col. 589 A la P. Smulders, op. cit., p. 298.

[701] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 298.

[702] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 1974, p. 299.

concepţia sa profundă şi înaltă despre această dogmă şi raporturile sale cu celelalte adevăruri ale credinţei şi raţiunii se regăsesc în hristologia sa. Expunerea pe care el o face este aşa de exactă că el nu apără numai dogma contra ereziilor anterioare, el combate de asemenea dinainte, pentru a spune astfel, opiniile eretice ale timpurilor posterioare (J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 459).

Pe lângă dualitatea firii, Fer. Augustin învaţă unitatea persoanei lui Hristos şi el nu deosebeşte deloc în folosirea termenilor corespunzători de „natură" şi de „persoană" (natura, persona). Logosul dumnezeiesc este principiul constitutiv încât, la plinirea timpurilor, El a luat în sânul Fecioarei o natură umană. Logosul nu a fost supus nici unei schimbări. Treimea dumnezeiască nu a primit o dezvoltare în realitate a Treimii şi Logosul nu a pierdut persoana sa veşnică, nici nu a avut în ea o schimbare, ci după cum prin accesiunea trupului la suflet, se formează un om, la fel firea umană a fost luată de Logosul la plinirea timpurilor şi s-a unit cu El pentru a forma un singur Hristos (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 468). „După cum în unitatea unei persoane un suflet este unit cu un trup pentru a constitui un om, tot aşa Dumnezeu s-a unit cu omul, în unitatea persoanei, pentru a constitui pe Hristos. În cazul dinainte există o unire a sufletului şi trupului, în cazul din urmă o unire a lui Dumnezeu şi omului, dar aceasta nu va fi interpretată după analogia amestecării a două lichide, în care nici unul nu îşi păstrează identitatea. Când Cuvântul lui Dumnezeu s-a unit cu un suflet având un trup, El şi-a asumat sufletul şi trupul împreună"(Augustine of Hippo, Epistolae, 137, 11, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 217). Prin faptul că Cuvântul s-a făcut trup, Cuvântul nu a trecut în trup prin dispariţie, ci trupul a fost adăugat Logosului,

pentru că el nu a fost distrus nicidecum, aşa cum omul este suflet şi trup, Hristos este de asemenea Dumnezeu şi om. Cel care este om este de asemenea Dumnezeu şi la fel cel care este Dumnezeu este de asemenea om, nu prin transformarea firii, ci prin unitatea persoanei. După cum Fiul este veşnic consubstanţial cu Tatăl Său şi provine totdeauna din Tatăl, la fel Fiul Omului nu a început să existe decât prin Fecioara Maria. De asemenea la dumnezeirea Fiului s-a adăugat umanitatea şi de acolo nu a rezultat o cuaternitate a persoanelor, ci Treimea a subzistat unică. Întruparea nu a produs deci nici o schimbare în persoana Fiului lui Dumnezeu, nici chiar în modul existenţei sale, căci el este, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu, înainte şi după, pretutindeni prezent şi totdeauna participând la toate însuşirile şi manifestările lui Dumnezeu (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 468-469).

Firea umană a Mântuitorului este deci în sine întreagă şi desăvârşită. Pe de altă parte, această fire este unită cu Cuvântul. Fer. Augustin înţelege această unire în sensul că în Iisus Hristos Cuvântul şi omul s-au unit, dar această unire sau mai ales această unire nu s-a făcut printr-o transformare a Cuvântului în om, nici a omului în Cuvântul, ea nu s-a realizat nici printr-o amestecare sau combinare a celor două firi. Cele două firi, dumnezeiască şi omenească au rămas distincte. Iisus Hristos este Dumnezeu şi om, şi prin aceasta mijlocitor. Există totuşi între om şi Dumnezeu unire strânsă, unire căreia Fer. Augustin îi dă numele de amestecare când el o compară adesea cu unirea sufletului şi a trupului, dar când el o descrie mai ales ca o unire personală, ipostatică. Cuvântul şi omul nu fac şi nu sunt decât aceeaşi şi unica persoană, aceea a Cuvântului, unită şi unire care a început cu existenţa însăşi a umanităţii lui Hristos (J. Tixeront,

Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. II. De Saint Athanase a Saint Augustine (318-430), Paris, 1924, p. 378-379).

Unirea lui Dumnezeu şi a omului în Hristos sunt adesea comparate de Fer. Augustin, după cum am văzut, cu unitatea trupului şi a sufletului în om, dar unirea nu este în întregime aceeaşi în unul şi în cazul celălalt. Cele două firi nu sunt în realitate unite în Hristos în maniera de a se forma o substanţă ca trupul şi sufletul, încât materia şi forma constituie o singură fiinţă, fiinţa umană şi nu se poate mai mult vorbi la Dumnezeu-Omul de două elemente ale persoanei sale sau să numească Dumnezeu o parte a lui Dumnezeu-Omul. Hristos era Dumnezeu adevărat şi om adevărat (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 469).

Fer. Augustin respinge erezia lui Nestorie şi de asemenea eroarea ulterioară a monofiziţilor care admiteau o transformare a firii omeneşti în cea dumnezeiască sau o amestecare a celor două într-o nouă fire umano-divină. „Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh formează o unitate a uneia şi aceleaşi fiinţe în egalitate inseparabilă. Astfel ei nu sunt trei Dumnezei, ci un Dumnezeu, deşi Tatăl a născut pe Fiul şi prin urmare Fiul nu este identic cu Tatăl. Fiul este născut din Tatăl şi prin urmare Tatăl nu este identic cu Fiul. Sfântul Duh nu este Tatăl, nici Fiul, ci numai Duhul lui Dumnezeu şi Fiul, totuşi El este co-egal cu Tatăl şi cu Fiul şi aparţine unităţii Treimii. Nu a fost Treimea care s-a născut din Fecioara Maria, s-a răstignit în timpul lui Ponţiu Pilat, nici nu s-a spus că Treimea s-a pogorât ca un porumbel, nici s-a zis că Treimea spune ,Acesta este Fiul Meu'(Matei, 3, 17) şi totuşi Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt inseparabili şi lucrează inseparabil"(Augustine of Hippo, De trinitate, 1, 7, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 233). Ca urmare a acestei uniri ipostatice a avut

loc între cele două firi o întrepătrundere astfel că nu numai calitățile și lucrările fiecăreia din ele în particular pot fi atribuite lui Hristos sau unei singure persoane, ci că de asemenea însușirile și numele uneia pot fi transferate celeilalte și în sens concret, după cum se va exprima mai târziu în teologie, nu în sens abstract, adică nu se poate transfera însușirile firii umane lui Dumnezeu cu totul simplu fără a avea în vedere Întruparea sau Dumnezeu-Omul, ci numai lui Dumnezeu care s-a făcut om. Aceasta pentru că Hristos trebuie să fie numit de asemenea Fiul lui Dumnezeu și nu se poate de asemenea să se numească din cauza firii sale umane Fiul adoptiv al lui Dumnezeu. Aceasta ar presupune că, în calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, El a avut anterior o existență distinctă și că El a fost adoptat prin accident. Dacă s-ar numi Fiu adoptiv din cauza a ceea ce există din dumnezeire în El s-ar cădea în eroarea arienilor (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 471).

Din învățătura Fer. Augustin se poate conchide că nu există în Iisus Hristos decât un singur Fiu, Fiul natural al lui Dumnezeu. În al doilea rând, el trage concluzia despre comunicarea însușirilor pe care o justifică bine fundamentată și în sfârșit el conchide că Cuvântul este cel care, în Iisus Hristos, comunică omului persoana Sa (J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. II. De Saint Athanase a Saint Augustine (318-430), Paris, 1924, p. 379-380).

În expunerile Fer. Augustin despre Hristos găsim aceleași modificări ca și în învățătura lui despre Dumnezeu. Pe de o parte el pune cel mai puternic accent pe Hristos istoric și opera Sa de mântuire. Hristos este în slujirea sa prototipul nostru în smerenie și El înfrânge în noi mândria în care păcatul înainte de toate se exprimă. Hristos este de asemenea mijlocitorul, jertfa morții sale

este conform ordinii lui Dumnezeu, calea hotărâtoare a mântuirii, prin care mânia lui Dumnezeu se liniştește şi stăpânirea diavolului asupra oamenilor este biruită, dar aici stă alături întotdeauna raţionamentul neoplatonic. Raţiunea dumnezeiască, de altfel, dificil accesibilă se prezintă într-un mod puternic şi din modul care exclude pericolul mândriei prin Întruparea Logosului (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 79). De altfel lucrarea Logosului este văzută din acest punct de vedere fără timp şi aceeaşi peste tot, la Platon ca şi la creştini. Moartea lui Hristos devine cu acest punct de plecare nu mijloc al mântuirii, ci pecetea tainei adevărului dumnezeiesc. În contrastul dintre acest raţionament din urmă şi tradiţia apuseană a Fer. Augustin care urmează referirea la autoritatea bisericească stabilă a existat o tendinţă în a deosebi între creştinism mai înalt şi mai diminuat în modul de exprimare cu diferenţa gnosticilor între gnoză şi credinţă. Această tendinţă a fost neutralizată totuşi la Fer. Augustin prin poziţia luptei sale generale, ca şi prin faptul că Fer. Augustin în disputa donatistă şi de altfel el s-a prezentat ca apărător al Bisericii prin aceea că teologia lui întotdeauna a fost critică faţă de lumea păgână şi filozofică (G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 79).

Fer. Augustin vorbeşte deja înainte de Sinoadele de la Efes şi Calcedon despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi despre cele două firi ale lui Hristos. Din istoria teologiei lui reiese că problemele centrale în istoria mântuirii sunt : Întruparea lui Hristos, moartea pe cruce şi a doua venire a Domnului (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 30).

5. Hristologia şcolii antiohiene şi hristologia şcolii alexandrine. În opoziţia cea mai ascuţită faţă de Apolinarie s-a aflat aşa numita şcoala antiohiană. Cei mai de seamă reprezentanţi ai acestei şcoli au fost Diodor din Tars

(+394), Teodor de Mopsuestia (+428) şi Teodoret de Cir (+457). Sf. Ioan Hrisostom (+407), care a fost considerat cel mai mare predicator, poate de asemenea să se socotească aici. Din această şcoală face parte şi Nestorie (+440), a cărui concepţie a fost respinsă ca eretică. Prin respingerea teologiei lui Nestorie s-a diminuat influenţa acestei şcoli. Totuşi, aceasta a fost foarte importantă din punct de vedere teologic şi s-a remarcat printr-o direcţie ştiinţifică serioasă[703].

Exegeza antiohiană a respins metoda alegorică şi a elaborat în schimb metoda istorică-gramaticală. Sfânta Scriptura se interpretează literal, după sensul său originar. Cu această direcţie generală a metodei istorice are legătură de asemenea formularea hristologiei antiohienilor. Ei pun accent mai ales pe umanitatea lui Hristos. Hristos a avut suflet şi trup omenesc şi la El avut loc o dezvoltare. S-a gândit la faptul că El a fost tot mai mult unit cu Dumnezeu şi această unire s-a desăvârşit la înviere[704]. Antiohienii erau conduşi de un puternic interes pentru integritatea umanităţii lui Hristos, după cum odinioară a fost Paul de Samosata. Studiile lor exegetice au contribuit la aceasta. Sfânta Scriptura a arătat că Iisus ca om a fost supus dezvoltării şi că ispita lui a fost o realitate. Dacă Iisus nu ar fi fost om, El nu ar fi putut să fie prototipul nostru. Pe de altă parte, antiohienii au împărtăşit concepţia sinoadelor despre Logosul-Fiul ca o ipostasă dumnezeiască. De aceea

---

[703] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 72; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 62-63; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S., 1906, p. 277; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 247.

[704] B. Hägglund, Teologins histoia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 72; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 278

trebuie să existe două „plenitudini", două firi independente în Hristos. Unitatea nu se poate căuta prin aceea că natura umană se suprimă[705]. Antiohienii au constatat deci existența a două „naturi" în Hristos. Acum era vorba totuşi ca să se deosebească într-un fel şi cum aceste două naturi ar fi unite în Hristos. Unirea nu a putut să se gândească a fi de natură „fizică", vreo amestecare a naturilor nu putea să aibă loc. Natura umană trebuia să fie intactă şi natura dumnezeiască nu putea să fie supusă schimbării. Aceasta nu putea să participe la suferința naturii umane. Ambele naturi sunt în schimb unite şi au unitatea lor în aceea că în această unire a lor o unitate de voință are loc. Acest fel de unire a început deja la naştere şi s-a format apoi tot mai desăvârşit în timpul dezvoltării lui Iisus. După înviere, Logosul şi-a făcut templul său, omul desăvârşit, participant la înălțarea dumnezeirii peste suferință şi moarte. Cu toate că naturile trebuie astfel să nu se amestece, totuşi Iisus a putut datorită dumnezeirii care era în El să devină subiect pentru cinstire dumnezeiască şi adorare[706].

În acelaşi timp s-a păstrat formula de o ființă. Hristos a fost după firea sa dumnezeiască de o ființă cu Tatăl. Dar Logosul nu s-a transformat în om, ci cu păstrarea firii sale dumnezeieşti a luat chip omenesc şi s-a unit cu firea omenească. Această unire a fost gândită astfel că Logosul a folosit firea umană ca organ, a lucrat prin aceasta. Dar prin această a doua natură, au rămas două firi independente, unite numai prin lucrare şi prin unitatea

---

[705] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 63; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 248.
[706] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 63; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 249.

voinței. Deci aici este vorba despre o unitate spirituală, morală, nu fizică, ca la Apolinarie[707]. Dar concepția de mai sus intră în opoziție cu ideile hristologice, care s-au dezvoltat de Apolinarie. Ambele firi trebuie să se păstreze intacte pentru sine. Firea dumnezeiască și firea omenească nu s-au transformat în așa fel că una a ajuns în alta. Hristos a avut firea dumnezeiască adevărată, dar a fost de asemenea un om adevărat cu trup omenesc și suflet. Apolinarie a acceptat o singură fire în Hristos, cea dumnezeiască. Antiohienii au accentuat că trebuie să se facă deosebire între Logos și firea omenească, pe care El a primit-o. Logosul s-a unit cu omul și locuiește în el ca într-un templu. Prin aceasta o fire nu a ajuns în a doua fire. Ele nu s-au transformat într-o identitate reciprocă[708]. Când în Ioan 1, 14, se spune că, Cuvântul s-a făcut trup, arată Teodor de Mopsuestia, trebuie să se interpreteze această naștere în sens figurat. Logosul a luat trup, dar nu a devenit trup. „Căci atunci când se spune că El a luat trup" (Filip.2,7), aceasta nu se înțelege în sens aparent, ci în realitate, dar când se spune ‚El a devenit', atunci se spune după aparență, căci El nu s-a transformat în trup"[709]. Antiohienii accentuează deci deosebirea dintre cele două firi și susțin că ambele firi rămân cu însușirile lor, o fire desăvârșită a Logosului lui Dumnezeu și la fel o fire umană desăvârșită. În același timp antiohienii mai vechi accentuează totuși unitatea persoanelor, dar aceasta este acea parte a hristologiei, care constituie problema

---

[707] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 72; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 209-210.

[708] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 72; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 280.

[709] Teodor de Mopsuestia, De incarnatione 9, la B. Hägglund, op. cit., p. 72-73.

determinantă în cadrul școlii lor și în acest punct Nestorie este acuzat de erezie. Predecesorii lui accentuează totuși că Hristos este o persoană cu o voință și o existență independentă unică[710]. Teodor de Mopsuestia afirmă : „Noi nu spunem că există doi fii; cu adevărat mărturisim un Fiu, căci deosebirea celor două firi trebuie să existe în mod necondiționat și unitatea persoanelor să se păstreze nedescompusă"[711].

În controversa dintre Apolinarie și antiohieni este vorba despre o contrazicere constantă, care se obișnuiește să se pună în legătură cu cele două școli teologice din acest timp, contrazicerea dintre așa numita teologie antiohiană și alexandrină. Această divergență dintre Antiohia și Alexandria însoțește întreaga amprentă a teologiei în diferitele direcții. Pe de o parte este îndreptată spre partea istorică, respinge alegoria și pune accentul pe existența pământească, umană a lui Hristos, dezvoltarea și istoricitatea Lui. Pe de altă parte, există o puternică influență din partea gândirii filozofiei grecești cu direcția spre realitatea suprasensibilă, spirituală, dumnezeiască și opoziția principială între dumnezeiesc și omenesc. Firea dumnezeiască a lui Hristos se accentuează în așa fel că firea omenească nu ajunge niciodată să se clarifice[712]. Ambele raționamente sunt legate de cele două tendințe diferite, care se întâlnesc deja în Noul Testament. Întruparea poate, pe de o parte, să se descrie ca întrupare (Cuvântul s-a făcut trup), pe de altă parte, ca o luare a

---

710 B. Hägglund, Teolgins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 73.

711 Teodor de Mopsuestia, De incarnatione 12, la B. Hägglund, op. cit., p. 73.

712 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 73; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine, Philadelphia, 1980, p. 85.

chipului uman (El a luat chipul robului, când El a venit în chip omenesc, Filip. 2, 7)[713].

Naşterea şi dezvoltarea hristologiei Antiohiei sunt învăluite în mister. Această şcoală nu a avut un maestru genial ca Origen, nici apărători ai credinţei ca Sf. Atanasie, nici istoriografi entuziaşti de clasa lui Eusebiu de Cezareea. Scrierile conducătorilor acestei şcoli s-au pierdut aproape complet şi fragmente care subzistă sunt adesea incluse într-un context ostil. Cu privire la atacurile ereziilor din Biserica veche şi din zilele noastre, Istoria Dogmelor stabileşte o legătură între Paul de Samosata şi hristologia Antiohiei. Aici poate fi o legătură subiacentă între aversiunea pentru Origen şi o reprezentare riguroasă monolitică a lui Dumnezeu, dar în hristologie situaţia este alta. În timp ce Paul de Samosata gândea în termeni ai adopţianismului, hristologia caracteristică Antiohiei pare a fi născută şi a se dezvolta în grija de a menţine intactă dumnezeirea adevărată a lui Hristos. Aceşti antiohieni sunt apărători ardenţi ai Sinodului de la Niceea[714].

Această hristologie pare să fi găsit prima sa expresie la Eustaţiu de Antiohia (mort spre 335/340). Exilat spre 340 ca apărător al Sinodului de la Niceea, el avea dinainte controverse cu arienii şi învăţa că Iisus este Fiul Unul născut al lui Dumnezeu şi că El participă la natura şi la slava dumnezeiască. Dar, faţă de Arie care deducea din patimile lui Iisus că El nu putea să fie Dumnezeu imuabil, Eustaţiu nu urmează calea Sf. Atanasie, care distingea două stări ale Logosului. Eustaţiu percepea că, în

---

[713] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 73-74; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 247-248.

[714] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 299-300.

concepţia ariană în care Logosul ia locul sufletului uman, Dumnezeu este supus într-un mod foarte imediat vicisitudinilor existenţei umane[715]. De asemenea el începe să distingă clar în Hristos, care unge şi omul care este uns, să distingă omul, care pătimeşte, de Dumnezeu care locuieşte în el, pe cel înviat şi preamărit. Ei sunt de natură diferită, astfel încât slăbiciunea omului nu poate să ajungă la mărirea lui Dumnezeu. Fidel Sinodului de la Niceea, Eustaţiu de Antiohia presupune de asemenea unitatea Fiului lui Dumnezeu şi a omului. El poate să vorbească de două naşteri ale lui Hristos, din Fecioara Maria şi din Dumnezeu răstignit pe cruce. În parte distincţia „firilor", s-ar putea regăsi toată terminologia lui Eustaţiu la contemporanii săi din Alexandria. Dar dacă se gândeşte la „Unul şi Acelaşi", dacă adesea s-a repetat de aceştia, se dezvoltă aici o altă reprezentare în care deosebirea dintre Dumnezeu şi om ar fi aceea a două subiecte, care ar putea să fie desemnate ca „Unul şi al Doilea". Eustaţiu care vorbeşte „de ceva şi de ceva al altuia", nu va merge aşa departe, dar rămâne mai mult decât de un pas de făcut să ajungă acolo[716].

Eustaţiu de Antiohia, în contradicţie cu arienii, susţinea dumnezeirea lui Hristos, dar a recunoscut în acelaşi timp consecinţele negării că Hristos a avut un suflet uman. În mod nefericit, Eustaţiu a fost în pericolul de a cădea în cealaltă extremă, anume, a despărţirii dumnezeirii şi

---

[715] P. Smulders, op. cit., p. 300; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4.Aufl., Halle, 1906, p. 278; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 440-441.

[716] P. Smulders, Developpement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 301; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 443-444.

umanităţii în Hristos. El învăţa că Hristos a avut un suflet uman şi că El a pătimit. El gândea că este necesar să concepem legătura Logosului cu umanitatea deplină a lui Iisus într-un mod care gândeşte Logosul ca sălăşluind în Iisus omul. Iisus omul a purtat astfel pe Dumnezeu cu El. Eustaţiu spunând aceasta a anticipat elementele de bază ale hristologiei antiohiene de mai târziu[717].

Hristologia antiohiană revine în elementele ei la ideile lui Eustaţiu de Antiohia, pe care deja l-am discutat. Aceasta a fost dezvoltată mai departe de Diodor din Tars (mort înainte de 390) şi apoi de Teodor de Mopsuestia (+428). Numai în forma în care Nestorie a susţinut-o ea a condus la controversa cu alexandrinii. Comun tuturor acestor teologi este accentuarea naturii umane adevărate şi întregi a lui Iisus Hristos. Preocuparea lor principală a fost să apere afirmaţia că Iisus a avut un suflet uman precum şi raţiune umană. Dacă Logosul şi trupul au format o unitate substanţială, după cum învaţă Apolinarie, atunci ar intra în discuţie nu numai integritatea naturii umane, ci şi aceea a naturii dumnezeieşti ca atare[718]. Diodor, în schimb, a accentuat că Sfânta Scriptură face deosebire clară între activitatea Fiului lui Dumnezeu şi aceea a fiului lui David. Unitatea celor doi, susţine el, nu este o amestecare a Logosului şi trupului. Mai degrabă, unitatea lor trebuie să fie înţeleasă în aşa fel că Logosul este considerat ca locuind în trup ca într-un templu. În această privinţă Diodor vede o asemănare sigură între Iisus şi profeţi, deşi există o deosebire. Desigur, Duhul lui

---

[717] B. Lohse, A Short History of Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 81; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 445-446.

[718] B. Lohse, A Short History of Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 85-86; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 279-280.

Dumnezeu sălăşluieşte în profeţi, dar numai temporal. Hristos, pe de altă parte, a fost în mod constant şi permanent plin de Logosul dumnezeiesc. Sub nici o circumstanţă nu se poate susţine, totuşi, că Iisus a fost numi o simplă ipostasă, cu toate că, în ceea ce priveşte comuniunea, Fiul lui Dumnezeu şi fiul lui David sunt uniţi. Fiul lui David participă la venerarea care este dată Fiului lui Dumnezeu[719]. Prin reacţia contra exceselor lui Apolinarie, Diodor a respins toţi termenii tradiţionali care exprimau unitate, exceptând pe aceia care sunt complet exteriori, ca templu, locuire, om asumat. Hristologia alexandrină, pleacă de la presupunerea că Fiul veşnic al lui Dumnezeu a trăit El însuşi o viaţă umană şi caută apoi să stabilească cum calităţile şi vicisitudinile specific umane sunt compatibile cu persoana sa dumnezeiască, în timp ce, după Diodor, şcoala din Antiohia, din contră, pleacă de la ideea că Mântuitorul este Dumnezeu şi om, apoi se străduieşte să ajungă la o unitate plecând de la aceşti doi termeni care sunt într-adevăr concepuţi ca subiecte distincte. Diodor de Tars a fost stigmatizat mai târziu ca eretic de către Sf. Chiril al Alexandriei[720].

Teodor de Mopsuestia a mers în mod considerabil dincolo de Diodor în critica sa adusă hristologiei alexandrine. El înţelege clar că hristologia indiferent dacă este acceptată sau nu de extremele concluziilor lui Apolinarie, ea este întotdeauna bazată pe presupunerea că Logosul este principiul dominant în Iisus. Această concepţie este criticată de Teodor de Mopsuestia. Făcând

---

[719] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 85; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle, 1906, p. 280-281.

[720] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 303; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 281-282.

aceasta el scoate în relief că, dacă această poziţie a fost corectă, umanitatea lui Iisus ar fi fost liberă de slăbiciune şi suferinţă, precum foamea, setea şi tristeţea. Aceasta nu poate fi cazul. Teodor de Mopsuestia conchide că Logosul nu a luat un trup, ci un om desăvârşit. Aici preocuparea de hristologia făcut om este în mod clar vizibilă. Pe această bază este posibil pentru Teodor de Mopsuestia să sublinieze că cele două entităţi desăvârşite sunt unite în Hristos, anume, omul adevărat şi Dumnezeu adevărat[721]. Teodor de Mopsuestia are formula timpurilor posterioare : „două naturi, o persoană", dar la el unitatea persoanei este numai unitatea în nume, în demnitate şi în adoraţie, ea nu este nicidecum unitate substanţială. El a admis foarte clar două persoane, pentru că el a admis două naturi (persoană = natură) şi alături de aceasta pentru credincioşi, o „faţă" adorabilă. În fond nu se poate vorbi despre o întrupare, ci numai despre o adopţie a omului din partea Logosului. Funcţiile îndeplinite de Iisus Hristos trebuie să fie în mod clar împărţite între dumnezeirea sa şi umanitatea sa. Această doctrină nu se distinge de aceea a lui Paul de Samosata decât prin aceea că ea afirmă personalitatea lui Dumnezeu Logosul în Hristos[722].

Hristologia lui Teodor de Mopsuestia manifestă o serie de slăbiciuni. În primul rând, în hristologia lui nu există spaţiu pentru ideea că Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om. Ideea de bază este aceea a înfierii, mai degrabă decât întruparea. Rezultatul este că hristologia lui Teodor de Mopsuestia nu poate să justifice afirmaţia de bază din Ioan 1, 14 : „Cuvântul s-a făcut trup". După cum a fost imposibil pentru Apolinarie să susţină umanitatea

---

[721] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p.86; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 208.
[722] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 209.

adevărată a lui Iisus, aşa a fost imposibil pentru Teodor de Mopsuestia să susţină întruparea adevărată. În al doilea rând, a fost de asemenea imposibil pentru el să dea o expresie adecvată unităţii lui Dumnezeu şi omului în Iisus Hristos. El, de asemenea, foloseşte ideea că Logosul a locuit în om. Această locuire, spune Teodor de Mopsuestia, a fost aşa de apropiată că a făcut posibilă unitatea adevărată a celor două naturi. Ca o regulă, el a vorbit numai despre o „unire" a celor două firi sau despre o „legătură" între ele, care s-a produs pentru că Iisus omul a voit ceea ce Logosul a voit şi invers[723]. Nici Diodor de Tars, nici Teodor de Mopsuestia nu au fost atacaţi pentru hristologia lor în timpul vieţii. Mai târziu opoziţia s-a ridicat împotriva învăţăturii lor şi ambii au fost condamnaţi ca eretici la mai multe decenii după moartea lor, Diodor în 499 şi Teodor de Mopsuestia la Sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol (553)[724]. Două dificultăţi au fost simţite aici. În primul rând, unitatea vieţii personale a lui Iisus rămâne problematică, deşi această problemă a fost poate solubilă. În al doilea rând, tendinţa soteriologiei greceşti pentru o îndumnezeire mistică a umanităţii prin mijlocirea lui Dumnezeu-omul nu pare să se armonizeze cu teoria care s-a propus de antiohieni. Dar rămâne însemnătatea operei de mântuire care a apărut a fi învăţătură şi imitare. Aceasta explică opoziţiile adesea nejustificate faţă de această hristologie. Teologia antiohienilor a prevenit cel puţin acceptarea

---

[723] B. Lohse, A Short History of Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 86-87; F. Loofs, Leidfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 281-282; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 247-248.

[724] B. Lohse, A Short History of Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 87.

apolinarismului ca o soluţie a problemei lui Apolinarie[725]. Direcţia antiohiană vrea să dea dreptate ambelor firi, dumnezeiască şi omenească istorică în Hristos. Unitatea dintre ele se descrie totuşi ca o unire morală, o unitate în voinţă. În acelaşi timp este o unitate subiectivă la credincioşi, în aceea că ei se roagă unui Hristos. În mod substanţial sunt totuşi două naturi sau două firi[726].

Direcţia alexandrină pleacă de la incompatibilitatea dumnezeiescului cu omenescul, care însoţeşte gândirea idealistă. Ei prezintă întruparea ca o transformare a firii dumnezeieşti în cea omenească, dar pentru că Dumnezeu este neschimbător în fiinţa Sa, aceasta nu poate să se întâmple altfel decât în astfel că firea umană se înalţă la dumnezeire, se transformă în fire dumnezeiască. Deci aici nu există unitatea numai în lucrări şi voinţă, ci în substanţă însăşi. Aceasta este o unitate fizică, substanţială, prin care însuşirea firii umane se volatizează[727].

6. Controversa dintre Nestorie şi Sf. Chiril al Alexandriei. Sinodul de la Efes (431). Divergenţa dintre concepţia antiohiană şi cea alexandrină constituie fundamentul disputei nimicitoare din timpul secolului al V-lea dintre Nestorie şi Sf. Chiril al Alexandriei, dar trebuie să se facă observaţia că de asemenea motivul politic bisericesc şi personal au jucat aici un rol. Alexandria concura cu Antiohia şi în mod deosebit cu

---

[725] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Century, Oregon, 1997, p.250; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 203.

[726] B. Hägglund, Teolgins historia. En dogmhistorik översikt, Lund, 1971, p. 73; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 210.

[727] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 74; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 210.

Constantinopolul pentru stăpânirea bisericească în Răsărit şi în această luptă pentru putere au fost aduse de asemenea probleme teologice[728].

Marea controversă teologică, care se va aprinde în 428, atinge paroxismul său la Efes şi îşi găseşte o concluzie la Calcedon, constituie una din fazele cele mai tragice ale istoriei Bisericii. Neîncrederea între Răsărit şi Apus a fost întreţinută de secole. Totuşi, privind la acest conflict cu trecerea timpului, se pune întrebarea dacă nu s-ar fi putut evita. Obiectiv poziţiile protagoniştilor difereau mai puţin între ele decât ei înşişi gândeau. Dar aceste poziţii rezultau din perspectivele foarte diverse şi nu aveau ca origine aceeaşi tradiţie. După confuzia începutului, cele două părţi nu se mulţumesc să aprofundeze doctrina lor proprie, ci să recunoască de asemenea elementul adevărului prezent în doctrina celuilalt şi să-l încorporeze în doctrina comună[729].

În anul 428, preotul monah Nestorie (n. după 381-circa 451 în exil) a fost numit Arhiepiscop de Constantinopol de împăratul Teodosie II. De la început, Nestorie considera că datoria sa era nu numai să amelioreze moravurile capitalei, ci de asemenea să o purifice de toate petele eretice. La cinci zile după întronizarea sa, capela arienilor a fost închisă şi a unor semiarieni mai târziu, iar împăratul semnează o lege prin care exila din oraş o serie de eretici de diverse nuanţe. Noul arhiepiscop a găsit o comunitate

---

[728] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 74; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 289; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 261.

[729] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p.315-316; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 90-91.

divizată asupra atribuirii Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu (theotokos). În prezenţa episcopului, Proclu, unul din succesorii săi viitori, pronunţă o cuvântare în cinstea întrupării în care apărea cuvântul „theotokos", dar într-o altă predică declara : „Anatema, cel care numeşte pe Maria, Născătoare de Dumnezeu"[730]. Într-o serie de predici, Patriarhul pune deci problema de a şti dacă Fecioara Maria trebuie să fie numită „theotokos" sau „anthropotokos". De asemenea preferinţa lui Nestorie va merge la epitetul „christotokos". Hristos este într-adevăr numele Mijlocitorului şi ca atare înseamnă unirea lui Dumnezeu şi a omului[731].

Erorile sale hristologice au fost sesizate de la intrarea sa în funcţie, din ziua în care, după cum relatează Socrate, unul din preoţii săi numit Anastasie care l-a urmat din Antiohia s-a ridicat într-un discurs public contra denumirii de Născătoare de Dumnezeu dată deja în mod comun Fecioarei Maria şi el a fost susţinut de Nestorie. Nestorie însuşi istoriceşte acest lucru, cu totul altfel este adevărat, într-o scrisoare către episcopul Ioan. El i-a comunicat că a întâlnit la Constantinopol discuţii provocate de problema de a şti dacă trebuie să se denumească Fecioara Maria,

---

[730] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 316-317; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 289-290. Pentru concepţia lui Nestorie a se vedea : F. Loofs, Nestoriana, die Fragmente des Nestorius, Halle, 1905; Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en français par F. Nau, avec le concure de R. P. Bedjan, Paris, 1910; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 175.

[731] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 317; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 289-290

Născătoare de Dumnezeu sau Născătoare de om şi că pentru a pune părţile de acord s-a pronunţat pentru titlul de Născătoare de Hristos[732]. Cei care nu au privit puţin la fondul acestui sistem dogmatic, puteau foarte bine să nu vadă acolo, în primul rând, decât o dispută de cuvinte sau o tentativă de a restrânge sau de a suprima cultul Fecioarei Maria. Dar aceia care au privit aici cu atenţie, nu au putut să nu le scape din vedere că această negare a titlului de Născătoare de Dumnezeu nu era decât concluzia unei învăţături eronate asupra persoanei Domnului. Până în timpurile din urmă s-a căutat prin protestanţi să se propage şi să se acrediteze opinia că Nestorie nu a fost urmărit decât de invidia adversarilor săi şi că el nu s-a separat de Biserică decât printr-o dispută de cuvinte[733].

Izvoarele care ni s-au păstrat nu ne permit să judecăm erorile lui Nestorie cu atâta indulgenţă ca Socrate. Aceste izvoare se reduc în primul rând la Omiliile lui Nestorie, din care treisprezece ne-au fost păstrate de Marius Mercator, într-o traducere latină, apoi la scrisorile sale care ni s-au păstrat în parte de Sf. Chiril al Alexandriei, în parte de Marius Mercator şi au fost tipărite majoritatea în volumele IV şi V ale lui G. D. Mansi şi în sfârşit în Anatematisme. Dintre celelalte scrieri ale sale ca „Istoria controversei sale”, cartea lui „Heraclid” şi a doua despre Întruparea lui Hristos, noi nu posedăm decât notiţe, iar din celelalte opere ale sale, diverse fragmente[734].

---

[732] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 487-488; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 30-31.

[733] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 488. F: Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 289-290.

[734] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 488-489; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band :

Dacă noi considerăm cu atenţie ceea ce Nestorie zice despre persoana Domnului, devine cu totul evident că el era de acord în fond cu doctrina eronată a lui Teodor de Mopsuestia, cum el mergea până acolo să determine Întruparea Logosului într-o simplă unire morală a lui Dumnezeu şi a unei persoane şi să conteste prin urmare comunicarea însuşirilor. La el se producea ceea ce se produce la ceilalţi eretici. El începea prin a atribui un sens inexact dogmei şi formulelor dogmatice ale Bisericii, apoi începea disputa împotriva acestei concepţii filozofice considerată de el ca o dogmă a Bisericii[735]. Împotriva termenului „theotokos", el obiectează că presupune că Dumnezeirea s-a născut dintr-un om şi că deci El s-a născut de două ori, că El a avut un început în timp. Negarea învăţăturii despre Fecioara Maria ca Născătoare de Dumnezeu nu era aşa de inofensivă din partea lui Nestorie. El distrugea prin aceasta unirea personală a lui Dumnezeu cu natura umană sau unitatea persoanei şi nega de asemenea în general communicatio idiomatum[736].

Expresiile de care Nestorie se serveşte în legătură cu unirea Logosului dumnezeiesc cu Iisus omul nu pot să se înţeleagă în afară de o simplă unire morală între două persoane separate în existenţa lor. De asemenea în primul său discurs cules de Marius Mercator, el numeşte omul cu care îşi imaginează că Logosul s-a unit instrument sau organ al Dumnezeirii, templul Dumnezeirii creat de Sfântul Duh, veşmântul sub care Logosul s-a ascuns şi nimic mai mult, el nu vorbeşte decât de omul care ar fi

---

Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, 3. Aufl., Erlangen und Leipzig, 1923, p. 210.

735 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 489; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 30-31.

736 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 489, 490; A. d'Alès, Le Dogme d'Ephèse, Paris, 1931, p. 117-118.

fost luat sau, după cum se citeşte în al treilea discurs al său, de locuirea lui Dumnezeu în om[737]. Din aceste expresii pot în mod clar să se înţeleagă raporturile care există între Dumnezeu şi drepţii şi sfinţii, şi Nestorie, fără vreo îndoială, prezenta unirea Logosului şi a lui Hristos ca fiind de un grad superior, deşi el nu a putut să îndepărteze termenul biblic de întrupare, dar n-a voit să vadă în mod expres decât o unire neîntreruptă a Logosului cu omul. Nestorie evită de asemenea, adaugă Sf. Chiril, termenul „unire" şi el întrebuinţează termenul legătură, care nu înseamnă niciodată decât o apropiere între două lucruri rămânând exterioare unul altuia. El recunoştea totuşi că această legătură nu a fost întreruptă după momentul creaţiei[738]. Că această asociere între Logosul şi Iisus omul ar fi fost neîntreruptă, ataşată în momentul naşterii şi inseparabilă, Nestorie n-a contestat niciodată, totuşi el nu o făcea să depindă, ca Teodor de Mopsuestia de presupunerea meritelor lui Hristos în calitate de om. Astfel relatează Sf. Chiril în Comonitoriul său către Papa Celestin[739].

Dacă Nestorie a sperat într-adevăr să restabilească pacea recurgând astfel la teologia Antiohiei, el s-a înşelat. În primul rând, a avut loc o mare agitaţie printre numeroşii

---

[737] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 490-491; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 32-33. „Altul este Logosul care locuia în templul făcut de Sfântul Duh, altul este acest templu însuşi, deosebit de Dumnezeu care îl locuieşte". Aceleaşi idei se regăsesc în discursul său contra lui Proclu (Marius Mercator, P. G., 48, col. 782 la J. Schwane, op. cit., p. 491).

[738] Sf. Chiril al Alexandriei, Commonitorium adresat Papei Celestin şi adăugat la scrisoarea XI, P. G., 75, col. 85, 87 la J. Schwane, op. cit., p. 491

[739] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 492. Sf. Chiril al Alexandriei, De recta fide ad Reginas, I, 12, P. G., 75, col. 85

monahi ai Constantinopolului, care refuzau totuşi împărtăşirea din mâinile lui Nestorie. Extrase din predica şi din scrierile sale au fost trimise Sf. Chiril al Alexandriei şi Papei Celestin la Roma. A rezultat o activă corespondenţă. Sf. Chiril scrie lui Nestorie că zvonurile care umblau erau puţin credibile şi că el trebuie să repare totul numind pe Fecioara Maria, „Născătoare de Dumnezeu"[740]. Nestorie a dat de asemenea un răspuns rece şi a reproşat Sf. Chiril lipsa sa de iubire creştină. Acesta trimite un tratat monahilor capitalei, care erau de tendinţă alexandrină. Sf. Chiril afirmă în acest tratat. „Eu am fost uimit că aici sunt unii care sunt extrem de îndoielnici dacă Sfânta Fecioară ar fi numită Născătoare de Dumnezeu sau nu. Pentru că dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, atunci desigur Sfânta Fecioară care L-a născut pe El trebuie să fie Născătoare de Dumnezeu. Dar tu îmi spui : ‚Spune-mi, a fost Fecioara, Născătoare de Dumnezeu ?' Replica mea este că Cuvântul cel viu şi subzistent al lui Dumnezeu s-a născut din fiinţa lui Dumnezeu Tatăl, după cum toţi recunosc şi El are existenţa Lui în afară de începutul timpului, totdeauna coexistând cu Tatăl Său, având fiinţa Lui în şi cu Tatăl şi astfel s-a arătat pentru minţile noastre. În timpurile din urmă, El s-a întrupat, adică, s-a fost unit cu trupul înzestrat cu suflet raţional şi a spus că s-a născut după trup dintr-o fecioară. Acest mister al Întrupării Cuvântului are o anumită asemănare cu naşterea umană... Condiţia trupului este foarte diferită de aceea a duhului. Dar cu toate că mamele sunt numai mamele trupurilor care aparţin lumii, ele au dat naştere, nu numai la o parte din om, ci la omul întreg, constând din suflet şi trup. Dacă cineva susţine că mama cuiva a fost ‚mama trupului' şi nu ‚mama

---

[740] E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, I, 1, Berlin, 1914, p. 23-25.

sufletului', el ar spune un nonsens, pentru că ceea ea a produs este o persoană vie, una compusă din două elemente diferite, dar o singură persoană umană, fiecare elemente păstrând natura proprie"[741]. În a doua scrisoare către Nestorie, pe care Sinodul de la Efes (431) o va aproba ulterior, Sf. Chiril comentează în detaliu Simbolul de la Niceea şi îndeamnă pe Nestorie să-şi conformeze gândirea sa după acesta. Răspunsul lui Nestorie este dur : Chiril nu a înţeles doctrina de la Niceea. Aceasta este o gravă insultă pentru un om care se consideră ca moştenitor al lui Atanasie[742]. Între timp cele două părţi s-au adresat Romei şi au trimis emisari şi raporturi recapitulative. Dar în timp ce Nestorie trimitea un raport redactat în greacă a cărei traducere la Roma necesita mult timp de lucru şi în care problema pelagiană era reamintită şi agitată cu cea mai perfectă lipsă de tact, Chiril făcea el însuşi o traducere. Roma consultă pe Cassian, care era considerat ca specialist al problemelor greceşti. Actele lui Chiril şi raportul lui Cassian au prezentat pe Nestorie ca un nou Paul de Samosata, care considera pe Iisus ca un om obişnuit. În timpul verii anului 430, Papa Celestin convoacă la Roma un sinod care condamnă doctrina lui Nestorie[743]. Papa nu înţelege că Patriarhul de

---

[741] Cyril of Alexandria, Epistolae I, ad monachos Aegipti, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 252

[742] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistàre, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 317-318. Pentru răspunsul lui Nestorie a se vedea E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, I, I/1, Berlin, 1914, p. 29-32. Această scrisoare a lui Nestorie a fost condamnată de Sinodul de la Efes (431).

[743] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 318; E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, I, 7, Berlin, 1914, p. 5-25; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 295.

Constantinopol se simţea moştenitorul unei tradiţii venerabile. El nu vede în doctrina acestuia decât noutăţi confuze. El porunceşte lui Nestorie, sub pedeapsa de a fi ridicat din scaunul său şi excomunicat, să adere la doctrina Romei şi Alexandriei şi să o proclame : „Dacă tu eşti de acord cu acest frate (Chiril), atunci noi voim ca, tu condamnând tot ceea ce ai spus până acum, tu să proclami imediat ceea ce tu vezi că se proclamă". Chiril primeşte misiunea de a îndeplini judecata. Papa Celestin scrie în acelaşi timp celorlalţi doi patriarhi de Răsărit, Ioan al Antiohiei şi Juvenal al Ierusalimului, precum şi episcopilor de Tesalonic şi de Filipi[744].

Înainte de a ajunge la îndeplinirea misiunii care i-a fost încredinţată, Sf. Chiril convoacă un sinod la Alexandria(430). Acesta a aprobat o scrisoare pe care Chiril a redactat-o şi adresat-o lui Nestorie şi în care învăţătura ortodoxă a fost expusă cu toată fidelitatea. El respingea transformarea unei naturi în alta, dar susţinea unirea ipostatică a firii dumnezeieşti şi a firii omeneşti, şi nu admitea totuşi decât un singur Hristos care în calitate de Logos a luat trupul omenesc. Contrar unirii morale a Logosului dumnezeiesc şi a omului pe care o admitea Nestorie, această scrisoare a învăţat o unire după natură. Trupul şi sufletul se unesc în natura lor sau substanţă, pentru a forma un singur om. În ceea ce priveşte comunicarea însuşirilor, el susţine că Fiul lui Dumnezeu era fără îndoială după natură, dar că El şi-a apropriat

---

[744] P. Smulders, Développement de le Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 318-319; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon. Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 38; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 665.

totuşi, fără să sufere, suferinţele propriului său trup[745]. La această expunere a dogmei, Sf. Chiril adaugă o respingere a erorilor lui Nestorie. Ea era conţinută în anatematisme. În plus, Sinodul de la Alexandria trimite o scrisoare clerului şi poporului din Constantinopol şi o a treia monahilor din acelaşi oraş, dar purtătorii care remit aceste scrisori cu acelea ale papei, într-o duminică, lui Nestorie, în plină catedrală, nu găsesc la el nici o primire cu căldură şi ei trebuie să revină fără răspuns. Curând Nestorie va publica el însuşi douăsprezece anatematisme, în care el pretindea să prezinte, zicea el, învăţătura lui Sf. Chiril ca şi erorile apolinariste. El a ştiut în acelaşi timp să indispună pe împăratul Teodosie contra Patriarhului de Alexandria[746]. Neînţelegerea nu putea fi liniştită decât într-un sinod ecumenic. Acesta s-a dorit din ambele părţi şi la 13 noiembrie 430, decretul de convocare semnat de cei doi împăraţi a fost adresat tuturor metropolelor imperiului, pentru ca ei să vină la Cincizecimea anului viitor la Efes pentru un sinod împreună cu câţiva din sufraganii lor mai buni. Papa s-a scuzat într-o scrisoare din 15 mai 431 că nu poate să ia parte personal la sinod, dar el a voit să fie

---

[745] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 497; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 263.

[746] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris 1903, p. 497; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 47. Fără îndoială o expresie a Sf. Chiril din anatematismele sale va scandaliza pe Nestorie. Aceasta a fost aceea despre „unirea ipostatică" şi de asemenea aceea a unei naturi a Logosului „făcut om şi întrupat". Mulţi voiau să găsească acolo monofizitismul de mai târziu, învăţătura despre natura unică şi transformarea uneia din cele două naturi într-una. Episcopul Andrei de Samosata şi de asemenea Teodoret de Cir au scris o respingere a anatematismelor Sf. Chiril (J. Schwane, op. cit., p. 497-498).

reprezentat de delegaţi înzestraţi cu puteri depline[747]. Deci, pentru a stabili pacea, împăratul convoacă un sinod ecumenic la Efes. La mijlocul lui iunie, Sf. Chiril şi Nestorie precum şi mai mult de două sute de episcopi erau la Efes, dar răsăritenii sub conducerea lui Ioan al Antiohiei, precum şi emisarii papei erau încă pe drum. Totuşi, data fixată pentru deschiderea sinodului a trecut, Sf. Chiril îndemna să înceapă sinodul la 22 iunie, în ciuda protestării delegatului imperial şi a unei părţi de şaizeci de episcopi. Din prima zi, când erau adunaţi 150 de episcopi, hotărârea a fost luată. Nestorie trebuia să se conformeze Evangheliei şi este invitat de trei ori în faţa sinodului, dar el refuză. Atunci se dă citire Simbolului de la Niceea, apoi la o doua scrisoare a Sf. Chiril către Nestorie, precum şi la replica acestuia din urmă. Scrisoarea Sf. Chiril a fost aprobată, răspunsul lui Nestorie condamnat ca fiind contrar Sinodului de la Niceea. În aceeaşi zi s-a pronunţat depunerea lui Nestorie. Pe scurt Sinodul de la Efes s-a achitat de sarcina sa dogmatică[748]. Câteva zile mai târziu, Ioan al Antiohiei a sosit la Efes cu episcopii răsăriteni. În adunarea lor din 26 iunie 431, ei condamnă pe Sf. Chiril pentru că a acţionat contrar dreptului canonic şi de asemenea pentru erorile ariene şi apolinariste ale anatematismelor sale. La începutul lui iulie, emisarii papali sunt în sfârşit la Efes. După instrucţiunile papei Celestin, ei au luat contact cu Sf. Chiril şi citesc

---

[747] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 498; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 687-688.

[748] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 320-321; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 50-51.

protocoalele din 22 iunie. Ei confirmă condamnarea lui Nestorie şi sinodul lui Chiril excomunică pe patriarhul Ioan al Antiohiei. În faţa confuziei care domnea, împăratul pune capăt sinodului şi suspendă din funcţie pe Chiril cât şi pe Nestorie, dar câteva luni mai târziu Sf. Chiril va putea să revină în scaunul său episcopal, în timp ce Nestorie va fi exilat în mânăstirea sa din Antiohia, apoi în oaza din Achimim în Egiptul de Sus. La tristul bilanţ al sinodului, trebuie să se adauge că Sf. Chiril (de acord în aceasta cu Roma) şi Ioan al Antiohiei s-au excomunicat reciproc. Aceasta nu va fi decât după negocieri dificile, dar fecunde asupra domeniului dogmatic, ca pacea să fie restabilită[749].

Sinodul de la Efes (431) nu a prezentat o mărturisire de credinţă, care îi este proprie, acesta a declarat numai că a doua epistolă a Sf. Chiril către Nestorie era conformă credinţei universale şi constituia o mărturisire de credinţă fidelă Sinodului de la Niceea şi a condamnat scrisoarea lui Nestorie. Prin natura lor, hotărârile Sinodului de la Efes vizează mai puţin detalii ale unei doctrine şi ale unei terminologii decât direcţia generală a acestora. Întreaga problemă nu va necesita decât o zi şi aceasta a fost puternic tulburată de alte evenimente. Dacă noi căutăm să sesizăm această direcţie generală, ea scapă în mod bizar sesizărilor noastre. Desigur s-a voit să se confirme întrebuinţarea tradiţională a termenului „theotokos"[750].

---

[749] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 321; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 295; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 54.

[750] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 321. Acest termen a fost deja întrebuinţat de Sf.

Nestorie a refuzat să participe la adunare. Părinţii au trecut deci îndată la discuţia punctelor controversate. După ce Simbolul de la Niceea a fost citit, s-a dat citire Epistolei a doua deja menţionată a Sf. Chiril către Nestorie. Părinţii în unanimitate au salutat expunerea fidelă a învăţăturii ortodoxe. „Noi nu zicem deci, se spune, că natura Logosului s-a făcut trup printr-o schimbare, nici că ea a transformat în total omul aşa că el este constituit din trup şi suflet, ci noi susţinem că Logosul a încorporat ipostatic în El însuşi trupul însufleţit de un suflet raţional, s-a făcut om în mod inexprimabil şi incomprehensibil şi a luat numele de Fiul lui Dumnezeu, şi aceasta nu numai prin voinţa sa, prin bunăvoinţa sa sau prin luarea unei persoane. Şi deşi naturile ar fi deosebite, ele sunt reunite în unitate, un singur Hristos şi un singur Fiu rezultând din două; nu că diversitatea naturilor ar fi fost suprimată din cauza unirii, ci pentru că dumnezeirea şi umanitatea s-a format dintr-un singur Domn şi Fiu, Iisus Hristos prin unirea lor tainică şi inexprimabilă. În acest sens, cel care înainte de toate timpurile a existat şi s-a născut din Tatăl a fost numit un Fiu al Fecioarei după trup, nu ca şi cum firea sa dumnezeiască ar fi luat în Sfânta Fecioară un început al existenţei sau ca şi cum după prima naştere din Tatăl, El ar fi avut nevoie de a fi născut din nou, căci este lipsit de sens şi inconvenabil să se susţină că Acela care există înainte de toate timpurile şi este de o fiinţă cu Tatăl are nevoie să se nască pentru a ajunge la existenţă. Dar pentru

---

Ipolit şi de Origen. În secolul al IV-lea el devine comun predicatorilor care nu se revendica totuşi de tradiţia alexandrină. Dar Diodor şi Teodor de Mopsuestia au exprimat rezervele lor în legătură cu acesta. Atitudinea antiohienilor a suscitat totuşi devreme (382) protestele Sf. Grigorie de Nazianz şi ale Sf. Grigorie de Nyssa (Cf. P. Smulders, op. cit., p. 321-322, nota 23). Pierre Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1979, p. 68-69.

că din cauza noastră şi a păcatelor noastre El s-a unit ipostatic cu natura umană, El s-a născut din Fecioară şi pentru aceasta s-a numit Fiul său după trup. Căci acesta nu este un om obişnuit care s-a născut din Fecioară şi asupra căruia Logosul lui Dumnezeu a venit să se odihnească, ci unit cu trupul în sânul Fecioarei s-a numit Fiul după trup şi El revendică naşterea trupească ca a sa proprie. În acest sens, noi zicem despre Logosul că a pătimit şi a înviat, nu în acest sens că Logosul a primit bătăi, lovituri şi răni în propria sa natură divină, căci după cum fiinţa dumnezeiască este fără trup, la fel este incapabilă să sufere, dar pentru că trupul pe care l-a luat a suferit, astfel se spune că a suferit pentru noi. Logosul există fără durere într-un trup susceptibil de suferinţă. Noi gândim acelaşi lucru în ceea ce priveşte moartea sa, pentru că Logosul dumnezeiesc nemuritor şi nepieritor prin natura Sa este viaţa şi creatorul celor vii. Dar pentru că trupul său, prin harul lui Dumnezeu după cum mărturiseşte Sf. Pavel (Evrei 2, 9), a gustat moartea din iubire pentru noi, este de ajuns să se spună despre El însuşi, El a suferit moartea pentru noi. Aceasta nu ar ajunge pentru că ceea ce aparţine fiinţei sale proprii a primit moartea în sine (aceasta ar fi o nebunie să se spună sau să se gândească), ci pentru că trupul său, după cum s-a spus, a voit să guste moartea. Astfel noi recunoaştem un Hristos şi un Domn, nu pentru că noi adorăm omul alături de Logos, pentru ca să se amintească prin acest „alături de Logos" gândirea separării, dar noi adorăm una şi aceeaşi persoană, pentru că trupul său cu care el stă alături de Tatăl său, nu este străin Logosului, nu că doi Fii ar sta la dreapta Tatălui. El nu stă decât alături unit cu trupul.

Dacă noi voim să respingem unirea ipostatică incomprehensibilă, noi vom ajunge să recunoaştem doi Fii. Noi nu avem deci dreptul să separăm un Domn Iisus în

doi Fii, şi să contestăm absolut credinţa ortodoxă că introduce, după cum au făcut unii, unirea persoanelor. Într-adevăr, Sfânta Scriptură nu spune decât că Logosul nu s-a unit cu persoana unui om, ci că El s-a făcut trup. Dar când se spune că Logosul s-a făcut trup, se înţelege numai prin aceasta că El participă ca şi noi în trup şi în sânge. El şi-a apropriat trupul nostru, El a ieşit ca om din sânul unei fecioare, fără a pierde pentru aceasta dumnezeirea sau naşterea din sânul Tatălui său, căci El a rămas ceea ce era, chiar luând trupul"[751].

Această Epistolă expune dogma aproape cu exactitate a unui simbol de credinţă. Desăvârşirea celor două firi, a firii dumnezeieşti ca şi a firii omeneşti, aceasta din urmă fiind în stare de un trup şi de un suflet, aceasta este foarte clar învăţată, transformarea unei nasturi în alta este respinsă aici. Unirea dumnezeirii şi a umanităţii a fost explicată ca unirea ipostatică în acest sens că ipostasa Logosului la plinirea timpurilor şi-a încorporat natura umană pe care El a primit-o de la Fecioară şi astfel s-a făcut trup. Dar dacă Sf. Chiril nu a înţeles încă acest termen aşa exact pentru că a voit să desemneze aici termenul de unire, unirea ipostatică sau persoana Logosului făcut om. El a fost totuşi primul care a întrebuinţat această expresie şi a pregătit de asemenea dezvoltarea ulterioară a teologiei[752]. El însuşi prin această expresie gândea numai la o unire esenţială a celor două

---

[751] Cyril of Alexandria, Epistolae 4 (ad Nest. 2), în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 258-259; J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 498-501; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 73;

[752] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 501; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 690.

naturi de unde rezultă o persoană individuală, în opoziţie cu unirea morală. Prin urmare comunicarea însuşirilor este justificată în modul cel mai impresionant şi nestorianismul cu ideile sale de încorporarea unei persoane umane sau a unei simple uniri morale între Logos şi om a fost respins printr-o noţiune precisă a dogmei[753].

De asemenea s-a citit Epistola a treia a Sf. Chiril către Nestorie cu douăsprezece anatematisme pe care Sinodul din Alexandria (430) le-a aprobat. Actele sinodului, este adevărat, nu conţin nici o decizie cu privire la această epistolă. Dar s-a dat întotdeauna în Biserică o autoritate deosebită fragmentelor din această epistolă şi s-a văzut aici expresia fidelă a dogmei[754]. Cele 12 anatematisme ale Sf. Chiril al Alexandriei contra lui Nestorie sunt următoarele : 1. Cine nu mărturiseşte că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu şi de aceea Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, căci a născut trupeşte pe Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl care s-a făcut trup, să fie anatema. 2. Cine nu mărturiseşte că Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl s-a unit cu trupul după ipostas şi unul este Hristos împreună cu trupul său, acelaşi adică Dumnezeu şi om, să fie anatema. 3. Cel care împarte ipostasele după unire, legându-le numai prin legătura cea după demnitate, sau prin autoritate şi stăpânire şi nu mai degrabă prin adunarea laolaltă după o unire naturală, să fie anatema. 4.Expresiile din Sfânta Scriptură privitoare la Hristos nu trebuie raportate la două persoane sau ipostasuri şi anume unele la omul cugetat aparte de Dumnezeu Cuvântul, iar altele numai la Cuvântul din Dumnezeu Tatăl. 5. Hristos nu e om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu adevărat, ca Fiu unul născut şi prin natură, întrucât Cuvântul s-a făcut trup.

---

[753] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 501-502.
[754] J. Schwane, op. cit., p. 502.

6. Cuvântul din Dumnezeu Tatăl nu e Dumnezeu şi Stăpân al lui Hristos, ci acelaşi este totodată şi Dumnezeu şi om. 7. Nu se poate zice că Iisus e pus în mişcare ca un om de Dumnezeu Cuvântul şi a primit slava de la Unul născut, ca fiind altul decât acela. 8. Nu se poate zice că omul primit e împreună adorat şi împreună slăvit cu Dumnezeu Cuvântul şi că este împreună Dumnezeu ca fiind altul în altul, ci trebuie să se dea o singură închinare lui Emanuel, ca Cuvântului devenit trup. 9. Nu trebuie socotit Duhul cu care a lucrat Hristos ca străin şi nu propriu Lui. 10. Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut arhiereul nostru, devenind trup şi aducând jertfă pentru noi, nu un om deosebit de El, care ar fi adus jertfa şi pentru sine. 11. Trupul Domnului e de viaţă făcător şi propriu al lui Dumnezeu Cuvântul, nu al altcuiva deosebit de El, unit cu El după demnitate, sau avându-l pe acela sălăşluit în sine. 12. Cuvântul lui Dumnezeu a pătimit, s-a răstignit, a gustat moarte cu trupul, fiind cel dintâi născut din morţi, întrucât e viaţă şi de viaţă făcător ca Dumnezeu" (Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III(1951), nr. 2-3, p. 325-326; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Auflage. Regensburg, 1971, p.123-126; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, Freiburg im Breisgau, 1965, p. 252-263).

Sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol (553), în urma certei celor trei capitole, va anatematiza decretele lui Teodoret de Cir şi scrisoarea lui Iba de Edesa, în principal pentru că aceşti autori au atacat anatematismele Sf. Chiril şi au introdus erori nestoriene. Numai a treia anatematismă va ridica la unii, adversari totuşi ai nestorianismului, o anumită contradicţie. Sf. Chiril i s-a reproşat că admite o amestecare a două naturi într-o singură natură. Dar aceasta

nu era deloc intenţia Sf. Chiril în expresia unire naturală. El nu voia să însemne prin aceasta decât o unire inseparabilă şi esenţială a celor două naturi şi să o opună unei uniri morale în mod simplu. Aceasta este ceea ce el afirma prin alte numiri pe care le folosea cu privire la unirea în Hristos[755]. La lectura fragmentului deja menţionat, după ce Nestorie a făcut cunoscută persistenţa sa în eroare, el s-a angajat într-o discuţie asupra învăţăturii şi formulelor Părinţilor Bisericii din timpurile anterioare. S-au citit texte din episcopul Petru al Alexandriei, Sf. Atanasie, Teofil al Alexandriei, din papii Felix I, Iuliu I, Sf. Ciprian şi Sf. Ambrozie, din cei trei capadocieni, din Atticus al Constantinopolului, din Amfilohiu de Iconiu, precum şi din toate părţile Bisericii şi din toate rezulta că termenul communicatio idiomatum a fost întotdeauna folosit în terminologia Bisericii şi că separarea în două persoane sau în doi Fii nu a fost niciodată admisă[756].

După desfăşurarea tragică a Sinodului de la Efes (431), mai ales Ioan al Antiohiei s-a străduit să restabilească pacea. Deja la Efes, răsăritenii au adoptat sub conducerea sa o scurtă mărturisire de credinţă hristologică şi au prezentat-o împăratului. Acest text, foarte probabil compus de Teodoret de Cir (circa 393-circa 466), ultimul mare exeget şi teolog al şcolii din Antiohia, păstrează o mare importanţă datorită termenilor săi potriviţi[757].

---

755 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 503; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 76-77.

756 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 503-504; A. d'Alès, Le Dogme d'Ephèse, Paris, 1931, p. 148-149.

757 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 324; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter. Gütersloh, 1995, p. 175-176.

Această mărturisire de credinţă era concepută astfel : „Noi recunoaştem că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul al lui Dumnezeu, este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, compus dintr-un suflet raţional şi dintr-un trup, născut din Dumnezeu înainte de toate timpurile, cât priveşte dumnezeirea, şi născut din Fecioara la plinirea timpurilor pentru noi şi pentru a noastră mântuire cât priveşte umanitatea, de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire, şi de aceeaşi natură cu noi după umanitate. Căci aceste două naturi sunt unite una cu alta. Noi nu recunoaştem deci decât un Hristos, decât un Domn, decât un Fiu. În raţiunea acestei uniri, care este exceptată de orice amestecare, noi recunoaştem de asemenea, că Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Logosul s-a făcut trup şi om şi şi-a unit de la zămislire acest templu al umanităţii pe care l-a luat din ea. În ceea ce priveşte textele evanghelice şi apostolice referitoare la Hristos, noi ştim că teologii le întrebuinţează neclar pentru cele două naturi, după cum se raportează la o singură persoană, dar alţii le separă după cum se raportează la cele două naturi. Ei atribuie dumnezeirii expresiile care se potrivesc lui Dumnezeu, şi umanităţii termenii care indică micşorarea"[758].

Acest simbol insistă deci foarte bine asupra dualităţii firilor care se presupuneau foarte atenuate de Sf. Chiril. De altă parte, el nu remarcă exact că Sf. Chiril a făcut unirea firilor, deşi reiese expres unitatea celor două firi. Cu privire la comunicarea însuşirilor, dogma a fost de asemenea formulată cu exactitudine în ceea ce s-a spus că termenii Fiul, Domnul, Mântuitorul, puteau să se refere la

---

[758] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 504-505; P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 324; E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, I, 1,7, Berlin, 1914, p. 70.

cele două naturi şi plecând de la o persoană. Dar ceea ce sunt celealte atribute, dogma nu a exprimat în mod suficient, nu mai puţin în precizarea ultimă, căci aceste atribute ele însele puteau să fie atribuite unei singure persoane[759].

Prin Sinodul de le Efes (431), s-a decis controversa prin victoria teologiei alexandrine şi Nestorie, care reprezenta direcţia opusă, a fost declarat eretic şi apoi trimis în exil. Cu el s-a distrus întreaga partidă nestoriană, care mai târziu a format o comunitate bisericească proprie în Persia şi s-a extins în Asia, dar a fost condamnată la o existenţă izolată. Resturi din comunităţile nestoriene s-au păstrat totuşi până în zilele noastre, de exemplu creştinii tomiţi din India[760].

Nestorie, patriarh de Constantinopol (428), a reprezentat în mare măsură concepţia teologiei antiohiene. Părerea despre acest teolog s-a schimbat puternic. Din cauza anatemei date lui s-a considerat în mod obişnuit că el a fost criticat aspru şi a exagerat punctul de vedere antiohian şi prin aceasta a ajuns la o hristologie neadevărată. El ar fi învăţat că există „doi Hristoşi", unul dumnezeiesc şi unul omenesc şi prin aceasta credinţa ar da greş. Astfel, Nestorie a primit numele de eretic şi a devenit prototipul unei concepţii, în care există o fisură falsă între dumnezeiesc şi omenesc[761]. În timpul Reformei, Biserica Romano-Catolică de exemplu a fost acuzată că ar fi nestoriană în hristologia ei. În zilele noastre s-ar pute indica, concepţia care adesea stă ca fundament pentru

---

[759] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II. Paris, 1903, p. 505.

[760] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 74-75.

[761] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 75; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 88.

teologia ştiinţifică. Există o concepţie dublă a teologiei în conformitate cu punctul de plecare istoric şi religios. De asemenea se face deosebire între Iisus istoric şi Hristos ca Fiul lui Dumnezeu. Aceste raţionamente, care înseamnă o încercare a rezolvării problemei raportului dintre teologie şi ştiinţă, amintesc în felul lor de Nestorie şi concepţia lui fundamentală despre hristologie[762].

În cercetarea actuală s-a dat expresie unei alte concepţii despre Nestorie decât aceasta care este valabilă în tradiţia mai veche. Un acces îmbunătăţit la izvoarele literare primare a făcut posibilă o nouă revizuire. S-a considerat că Nestorie a fost greşit înţeles şi interpretat eronat de Sf. Chiril al Alexandriei şi că această controversă provocată dinainte are în parte raţiuni politico-bisericeşti. În realitate teologia lui Nestorie este asemănătoare cu cea antiohiană mai veche, dar cu anumite exagerări în sens eretic[763]. Concepţia teologică generală pe care unii istorici ai dogmelor o reprezintă este că Nestorie stă mult mai aproape de şcoala antiohiană decât de cea alexandrină. Hristologia antiohiană cu accentuarea sa a lui Hristos istoric şi unirea morală între dumnezeiesc şi omenesc se consideră a fi mai solidă ştiinţific decât ideile alexandrine despre o unire fizică între ambele naturi în Hristos sau despre o îndumnezeire a trupului. Hristologia antiohiană se potriveşte mai bine cu concepţia ştiinţifică modernă şi aceasta explică în parte opiniile schimbate despre Nestorie. Totuşi este foarte clar că, concepţia lui în timpul

---

762 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 75; A. De Halleux, Nestorius. Histoire et Doctrine, în „Irénikon", Tome LXVI, nr. 2, Chevetogne, 1993, p. 177-178.

763 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 75; F. Loofs, Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine, Cambridge, 1914, p. 76; Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas. Trad. Français par F. Nau, suivi de texte des Trois Homilies de Nestorius, Paris, 1910, p. 81-83.

controversei a fost interpretată greşit de adversari şi că lupta împotriva lui nu a avut numai motive pur teologice[764].

Nestorie s-a ridicat împotriva expresiei „theotokos". Fecioara Maria a născut pe fiul lui David, în care Logosul s-a sălăşluit. Natura dumnezeiască nu s-a aflat în natura umană a lui Hristos, ci numai în aceea că Logosul s-a unit cu acest om. Desigur, Nestorie a considerat că această unire a avut loc la naştere şi mai întâi la botez, după cum a presupus dinamismul. Dar din acest punct de vedere de asemenea a fost imposibil ca să se întrebuinţeze pentru Fecioara Maria noţiunea de „theotokos". Din partea sa s-a putut vorbi despre ea ca „Născătoare de Hristos"[765].

Din cauza acestor raţionamente Nestorie a fost acuzat că neagă dumnezeirea lui Hristos. Dacă Hristos în existenţa Sa pământească, în condiţiile sale omeneşti, în suferinţă şi moarte ar fi numai om, mântuirea ar fi imposibilă. În teologia antiohiană mai veche a existat acest raţionament, că natura umană s-a unit cu dumnezeirea într-un mod spiritual, moral, în aşa fel că Hristos a fost o persoană unitară. Problema este acum, cum Nestorie a gândit în această privinţă. De asemenea, el a vorbit într-adevăr despre Hristos ca o persoană, dar tendinţa lui a fost să divizeze naturile, încât nu a fost vreo unitate adevărată a persoanei. Când el spune : „eu deosebesc naturile, dar adorarea se acordă unuia", aceasta nu înseamnă vreo unitate adevărată în Hristos. Unitatea în adorare este mai mult o unitate, care se află de partea subiectului, a

---

764 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 76;
765 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 76-77; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 261-262; B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 87-88.

credinciosului[766]. Indiferent de aprecierea lui Nestorie ca eretic, există în orice caz la el o concepţie, care face ca unitatea să nu se poate indica clar. Dumnezeiescul şi omenescul stau în mod nemijlocit alături. Nestorie a putut să trimită la faptul că în viaţa pământească a lui Iisus anumite trăsături şi lucrări sunt pur omeneşti, în timp ce altele prezintă puterea dumnezeiască. Dar din aceste puncte de vedere ale lui a fost imposibil să se găsească expresii adecvate pentru unitatea concomitentă între dumnezeiesc şi omenesc în Hristos[767].

7. Apărarea dogmei Întrupării de către Sf. Chiril al Alexandriei (circa 375-444). Perioada cea mai agitată de erezie a produs de fiecare dată în Istoria Dogmelor cei mai mari Sfinţi Părinţi ai Bisericii, care au răspândit lumina adevărului cu strălucire şi cu puritate. Printre ei figurează Sf. Chiril al Alexandriei care ocupă faţă de nestorianism aceeaşi poziţie ca Sf. Atanasie faţă de arianism[768].

Sf. Chiril al Alexandriei se ocupă de probleme hristologice mai ales în scrisorile sale, în aceea către monahii egipteni, în cele trei scrieri adresate lui Nestorie, în scrisoarea către Ioan al Antiohiei, în cele două epistole către Succensus, în plus într-o scriere „Despre adevărata credinţă” către împăratul Teodosie, în cele două cărţi cu aceleaşi titlu către împărăteasă, în explicarea celor 12

---

[766] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 77; A. d'Alès, Le Dogme d'Ephèse, Paris, 1931, p. 236-240.
[767] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 77. A. de Halleux, Nestorius. Histoire et Doctrine, în „Irénikon”, Tome LXVI, nr. 2, Chevetogne, 1993, p. 177-178.
[768] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 506. Pentru învăţătura Sf. Chiril a se vedea : E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandria, Mainz, 1905; L. Janssens, Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie, în „ET”, 13(1938), p. 233-278; P. S. Episcop Dr. Timotei Seviciu, Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei, Timişoara, 1973.

anatematisme, în cele cinci cărţi contra lui Nestorie, în cartea contra lui Teodoret pentru cele 12 anatematisme, în cele cinci cărţi sau dialogul despre Întruparea Fiului unic, în dialogul Quod unus sit Christus şi în scoliile asupra acestor scrieri[769]. Noi trebuie să urmărim mai întâi istoria polemicii sale şi a eforturilor sale pentru a dovedi dogma.

Nestorianismul pune în pericol dogma dumnezeirii Mântuitorului, prin ipoteza unirii morale între omul şi Logosul dumnezeiesc. Sf. Chiril îi reproşează a fi un paulinism deghizat, care nu are dreptate. Toate expresiile şi explicaţiile pe care Nestorie le dă acestei uniri în Hristos nu scapă de această eroare. El numeşte pe omul Iisus un receptacul al lui Dumnezeu, dar (Sf. Chiril replică pe drept) nu trebuie mai ales să se spună dimpotrivă că Logosul dumnezeiesc a luat şi şi-a făcut sieşi un trup uman şi o natură umană ? Uneori Nestorie numeşte pe Domnul purtător de Dumnezeu, după cum Sf. Ignatie l-a desemnat prin acest nume sau un instrument al lui Dumnezeu[770].

---

[769] J. Schwane, op. cit., p. 506.

[770] J. Schwane, op. cit., p. 507. Nestorie nu se temea să susţină în mod expres că numele de Dumnezeu nu se potriveşte Mântuitorului şi nu i-a fost aplicat decât din faptul unei complezenţe particulare. De asemenea Mântuitorul nu ar merita adorarea decât datorită unirii sale cu Logosul. El nu stabilea între dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos decât un raport extern şi de acolo de asemenea acest raport părea susceptibil de dizolvare. Mai mult el nu se ruşina să pună pe Domnul pe aceeaşi treaptă cu Moise sub pretextul că acesta (Ieşirea, 7, 1) este numit de asemenea Dumnezeu. El vrea să-i atribuie un rang mai înalt, dar nu Îl distinge de Moise prin calitate. Faptul că Sf. Chiril vede aici o blasfemie, trebuie să o remarcăm. Hristos Domnul, nu a fost ca om onorat de această denumire, El era Dumnezeu după fiinţă. El a păstrat perfect sub o formă omenească firea dumnezeiască cu toate atributele sale şi El o arată prin minunile sale ca şi prin lucrările harului său (J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 508); Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 3, 2, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 255-256). Nestorie respingea deci chiar expresiile biblice care exprimă întruparea Logosului, el nu permitea să

Sf. Chiril, patriarhul Alexandriei, a fost acela care mai înainte de toţi s-a ridicat împotriva lui Nestorie. Sf. Chiril a reprezentat teologia alexandrină, deşi nu aşa de unilateral ca Apolinarie. El caută mai degrabă să unească ideile fundamentale din teologia antiohiană cu cea tipic alexandrină. Dar el a combătut lipsit de consideraţie pe Nestorie, a dat împotriva lui o scriere cu 12 anatematisme şi a reuşit de asemenea la Sinodul de la Efes să ducă învăţătura sa spre victorie. Acolo s-a luat hotărârea propriu zisă pentru termenul „theotokos" împotriva concepţiei lui Nestorie[771].

În contradicţie cu Apolinarie, Sf. Chiril accentuează că Hristos este om adevărat cu un suflet omenesc. Ambele firi se află păstrate în trăsătura lor specifică în El. La fel ca şi antiohienii el accentuează deci că în Hristos există două firi adevărate şi că ele nu sunt transformate sau amestecate reciproc[772]. „Deci, considerând modul Întrupării, noi observăm că cele două firi se află împreună în unire indisolubilă, fără amestecare şi fără schimbare. Trupul este trup şi nu Dumnezeire, chiar dacă el a devenit trupul lui

---

subziste în Logosul decât actul de a se fi încorporat un om. „Acesta (Logosul Tatălui), zice Nestorie la Sf. Chiril, este Fiul adevărat şi natural, acesta (cel care s-a născut din Fecioară) a fost numit în mod unic prin analogie Fiul lui Dumnezeu. Logosul nu s-a făcut trup, ci El şi-a încorporat un om". Sf. Chiril consideră deci necesar, în prima carte să dezvolte în detaliu dovada dumnezeirii Domnului pe care o dă Sfânta Scriptură (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 508).

771 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 77. F: Loofs; Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 291-292; R. Seeberg, Text-book of History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 263.

772 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 78; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 293.

Dumnezeu şi la fel Cuvântul este Dumnezeu şi nu trup, chiar dacă El a luat trupul propriu, pentru relaţia lui cu omul. Când noi concepem subiectul în acest fel, noi nu deformăm venirea împreună în unitate, spunând că a fost o unire a celor două firi, ci noi nu împărţim firile după unire, nici nu despărţim pe Fiul unul indivizibil. Noi afirmăm pe Fiul Unul şi după cum Părinţii au spus, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul". Modul întrupării Unuia născut este văzut numai cu ochii sufletului"[773].

Dar împotriva lui Nestorie, Sf. Chiril accentuează unitatea dintre ambele firi ca o unitate reală, substanţială, nu una morală sau o unitate în adorare. Sf. Chiril afirmă despre unitatea persoanei. „Dacă termenul lui Nestorie ‚unire' înseamnă unitatea pe care noi o concepem, adică, o unitate a persoanei (hypostasis), atunci el ar fi justificat în pretenţia de a învăţa că ‚nu există o împărţire în Hristos, ca Hristos; aici nu sunt doi Hristoşi, doi Fii'. Dar aceasta este aşa, cum este că tu, Nestorie, susţii că Hristos unul şi unit este ‚dublu, nu în condiţie, ci în natură?'. Pentru că Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl a luat trup şi a devenit ca om în condiţia noastră, El nu este prin urmare să fie numit ‚dublu'. El care în natura proprie Lui este în afară de trup şi sânge este o persoană, în trup. Omul este considerat a fi compus din suflet şi trup şi experienţele acestor două componente sunt de natură diferită. Noi gândim despre Hristos în acelaşi mod : El nu este dublu, El este un singur Domn, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, în trup. Dacă eu însumi recunosc că există o foarte mare deosebire, într-adevăr diferenţa cea mai mare între dumnezeire şi umanitate, aceşti termeni în mod clar denotă lucruri diverse esenţial şi diferite total. Dar când misterul lui Hristos este prezentat nouă, atunci principiul unităţii nu

[773] Cyril of Alexandria, Ep. 46 ad Succensum I, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 261-262.

ignoră deosebirea, ci exclude împărțirea, nu face confuzie sau amestecă naturile. Cuvântul lui Dumnezeu se împărtășește de trup și sânge și Fiul este conceput ca Unul și așa este numit"[774].

Unitatea dintre Dumnezeu și om se descrie de Sf. Chiril ca o unitate naturală sau substanțială. Termenul cel mai important în acest context este „unitatea după ipostasă". Această expresie se consideră ca o corespondență la unirea personală. Dar „hypostasis" în acest context la Sf. Chiril nu înseamnă persoană ca în învățătura despre Treime, ci este mai degrabă un sinonim cu „ousia". Deci expresia înseamnă același lucru ca unirea naturală sau unirea după ființă. Ceea ce Sf. Chiril vrea să exprime prin aceasta este că aici este vorba despre o unire reală, care există în natura însăși, în Hristos însuși, nu numai în adorare. Sf. Chiril revine aici la formula lui Apolinarie ,o singură fire a Cuvântului lui Dumnezeu, întrupată'. Cuvântul lui Dumnezeu are numai o natură, cea întrupată[775]. Sf. Chiril vorbește despre distincția și unitatea în Logosul întrupat. „Desigur este dincolo de orice faptul că Unul născut, fiind prin natură Dumnezeu, a devenit om nu prin unire, după susține Nestorie, considerând numai ca o legătură externă, sau ca o unire morală, ci printr-o unire adevărată, într-un mod dincolo de explicare și înțelegere. Astfel este gândit ca o singură persoană. Tot ceea ce El spune este consistent cu El însuși și vrea să dovedească a fi în întregime exprimarea persoanei (prosopon). Pentru că de îndată ce această unire a avut loc există o singură natură prezentată minții noastre, natura întrupată a Cuvântului

---

[774] Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, 6, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 253.

[775] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. Lund, 1971, p. 78; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 264.

însuşi. În acelaşi timp la fel aceasta poate desigur să fie observată în experienţa noastră, pentru că un singur om este în realitate o persoană compusă, făcută din elemente diferite, adică suflet şi trup. De asemenea trebuie observat că noi afirmăm că trupul care s-a unit cu Dumnezeu Cuvântul a fost însufleţit de un suflet raţional. Este important de adăugat că există o mare deosebire între trupul, considerat în natura lui proprie, şi natura esenţială a Cuvântului, dar deşi lucrurile astfel numite sunt concepute diferit şi sperate prin diversitatea lor de natură. Hristos este înţeles ca o fiinţă, alcătuită din două elemente. Dumnezeirea şi umanitatea se află împreună într-o unitate reală de armonie reciprocă"[776].

Deoarece Sf. Chiril vrea în acelaşi timp să susţină deosebirea, apare o contrazicere în hristologia lui. El pune în mod nemijlocit alături învăţătura antiohiană despre deosebirea firilor cu accentuarea umanităţii adevărate în Hristos şi gândirea alexandrină despre o unitate naturală. Acelaşi paradox se întâlneşte în hristologia fixată definitiv, dar conceptele la Sf. Chiril nu sunt încă aşa de puternic delimitate în însemnătatea lor. Punctul său de vedere a fost văzut ca ortodox în mod deplin, dar în acelaşi timp monofiziţii de mai târziu au putut să se asocieze la anumite formulări ale sale[777].

Până aici am studiat opera Sf. Chiril în latura sa polemică. Rămâne să arătăm cum a reuşit el să apere dogma Bisericii, să o formuleze mai exact şi să o stabilească pe baze mai profunde. Din acest punct de vedere el a făcut din cauza dogmei hristologică, ca şi a

---

[776] Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 254.

[777] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 78-79; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 211.

Treimii, să se scurgă un timp destul de lung până ce nu s-a găsit termenul destul de precis pentru a exclude absolut eroarea. Nestorienii urmau într-adevăr aceeaşi tactică ca şi arienii. Ei foloseau în sensul ereziei lor termenii recunoscuţi în teologie şi îi deturnau într-un sens eretic pe aceia de care se serveau adversarii lor. Prin aceasta mulţi au fost împiedicaţi să sesizeze importanţa problemei controversate şi au ajuns să se îndepărteze de la credinţa ortodoxă. Nestorie punea în lumină în persoana Mântuitorului dualitatea firilor. El a putut să citeze drept mărturie pentru a justifica necesitatea unei astfel de măsuri autoritatea Părinţilor care au combătut arianismul şi apolinarismul. Dar exagerarea era uşoară asupra acestui punct şi atunci a căzut în erezia însăşi pe care pretindea că o combate. Cum trebuie în prezenţa acestei stări de lucruri să se precizeze unitatea persoanei în Hristos (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 516; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, 6, The Later Christian Fathers, p. 253). Limbajul în uz la apuseni cu privire la această dogmă era stabilit deja în întregime. Tertulian pune deja unitatea în persoană (persona) şi dualitatea în naturi (natura) şi Sf. Ilarie ca şi Fer. Augustin s-au întemeiat pe acest mod de a vorbi. Dar nu era astfel în Biserica greacă, unde a trecut mult timp pentru a se ajunge să se fixeze termenii ousia şi hypostasis (fiinţă şi ipostas) şi unde trebuia să se aleagă un cuvânt pentru a desemna unitatea în Hristos, căci erau încă alţi termeni care aveau aproape acelaşi sens physis şi prosopon (fire şi persoană). Cuvântul „prosopon” nu a fost niciodată admis pentru persoanele dumnezeieşti, pentru că sabelienii l-ar fi înţeles, într-un alt sens, al unei manifestări temporale sau al unui rol acceptat.

În ceea ce priveşte termenul „physis”, el desemnează ca şi termenul „ousia”, fiinţa sau caracterul comun al tuturor

ființelor din aceeași specie, cu această singură diferență că el s-a folosit principal pentru lucrurile finite, formate sau născute și nu într-un sens abstract pentru ideea de individ, ci mai ales pentru desemnarea ființei existente în indivizii concreți (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 517).

Sf. Chiril nu se preocupă să dea o idee mai precisă termenilor ființă și natură, el folosește aceste cuvinte comune în același sens, deși cuvântul „physis", de asemenea la el, ar fi mai puțin folosit pentru o singură entitate dumnezeiască decât pentru cele două firi în Hristos. Dar pentru a desemna în general punctul de vedere al dualității în persoana Domnului, nu se întâlnește la el termenul două firi, el făcându-și scrupule din a admite două firi, pentru că Nestorie înțelegea prin acest termen, două firi sau două persoane existând separat și în sine (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, p. 517; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 5, 1, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 256).

Termenul de ipostas a fost, în controversa asupra învățăturii trinitare, atribuit de capadocieni Treimii. Se pleca deci de la folosirea acestui cuvânt rezervat individului prin opoziție cu specia. Astfel ipostasul cuprinde, dacă se face abstracție de existența în sine, care nu este totdeauna clar marcată, ceva triplu în sine : esența ființei, calitățile sale particulare și existența sau participarea la ființă. Cuvântul „prosopon" desemnează la Sf. Chiril absolut același lucru. Sf. Chiril nu da o definiție exactă a ipostasei. Totuși el vorbește în mod obișnuit de o ipostasă și de o persoană(prosopon) în Hristos și face să consiste eroarea lui Nestorie în aceea că el admite în Hristos două ipostase și două persoane(prosopa). Câteodată totuși Nestorie asigură că admite unitatea lui persoanei (prosopon), dar Sf. Chiril nu crede în

sinceritatea sa, căci Nestorie atunci nu ar fi avut în vedere decât unitatea persoanei umane a Domnului (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p.517-518; Cyril of Alexandria, Epistola 17 adversus Nestorii blasphemias, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 265-266).

Sf. Chiril distinge mai exact învăţătura ortodoxă de nestorianism, când el numeşte unirea firii umane şi a firii dumnezeieşti o unire după ipostasă. Acest termen a fost de asemenea adoptat mai târziu de Părinţii Sinodului al IV-lea şi acesta de atunci a servit să caracterizeze unirea în Hristos ca întâlnirea celor două firi într-o ipostasă sau persoană. Acest termen devine de asemenea obstacolul contra nestorianismului şi monofizitismului. Totuşi Sf. Chiril nu a luat încă acest termen în acest sens, nici nu i-a dat această deschidere. El se explică într-adevăr, ca urmare a atacurilor care s-au ridicat din partea lui Teodoret în lucrarea sa „Apologeticus", în acest sens că acest cuvânt ar trebui numai să servească la desemnarea unirii divinului şi umanului ca o unire esenţială, prin opoziţie cu o unire morală în mod simplu (J. Schwane, op. cit., p. 518-519).

Sf. Chiril nu foloseşte numai pentru firea umană a Domnului cuvântul ipostasă (hypostasis) în sensul de fire (physis), el vorbeşte de asemenea de o singură fire a lui Dumnezeu-Omul, atunci când urmând limbajul folosit mai târziu în Biserică, nu se putea învăţa decât două firi şi o ipostasă. Prin aceasta modului său de a se exprima îi lipseşte exactitatea şi el dă ocazie monofiziţilor de a se opune autorităţii sale. Era într-adevăr foarte izbitor faptul că Sf. Chiril prezintă nestorienilor unirea trupului şi sufletului în om ca un tip al unirii ipostatice în Hristos. De asemenea esenţială ca aceea a trupului şi sufletului a fost unirea Dumnezeirii şi umanităţii în Hristos, pentru că această unire este numită la Sf. Chiril după fire. Sf. Chiril

nu consimte de bună voie să admită două firi în Hristos, dar singura sa raţiune este că Nestorie susţinea două firi separate existând prin ele însele. El era acaparat deci de o expresie care mai târziu va provoca multe controverse. El recunoaşte o singură fire întrupată în Logosul (J. Schwane, op. cit., p. 519; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, pref., în „The Later of Christian Fathers, p. 254).

„Astfel, Sf. Chiril spune că Logosul „şi-a făcut trupul al său, prin iconomie", „rămânând totuşi ceea ce era. Astfel Iisus Hristos e din două firi unul şi acelaşi", cele două firi s-au unit într-o unire indisolubilă „în mod neamestecat şi neschimbat". Sf. Chiril accentuează deopotrivă unirea celor două firi şi păstrarea lor neschimbată în această unitate"(Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III (1951), nr. 2-3, p. 301).

„Dar unirea e aşa de strânsă încât Sf. Chiril o numeşte „unire naturală", iar rezultatul unirii e pentru el chiar : „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu". Expresiile acestea, luate de la Apolinarie, dar din scrieri puse sub numele Sf. Atanasie, lasă un oarecare echivoc, dar Sf. Chiril le explică totdeauna în sens perfect ortodox. Expresia din urmă în special des repetată de Sf. Chiril lasă impresia că firile lui Hristos înainte de întrupare au fost două, dar după întrupare ele sunt una. Dar Chiril o explică în sensul că firea omenească n-a constituit în Hristos o persoană deosebită, ci a fost purtată de Dumnezeu Cuvântul. Precum antiohienii identificau firea cu persoana deducând de la două firi la două persoane, aşa identifică Chiril firea lui Dumnezeu Cuvântul cu persoana Lui, înţelegând printr-o singură fire o singură persoană. Dar după întrupare firea aceasta nu o mai numeşte simplu fire, ci „fire întrupată", ca să arate că Fiul lui Dumnezeu şi-a adăugat acum la dumnezeirea Sa şi omenitatea" (Pr. Prof.

D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, p. 301-302).

Sf. Chiril afirmă că „desigur este dincolo de orice controversă că Unul-Născut, fiind prin natură Dumnezeu, s-a făcut om nu prin unire, după cum susţine Nestorie, considerată ca o legătură externă pur şi simplu sau o unire morală, ci printr-o unire adevărată, într-un sens dincolo de explicaţie sau înţelegere. Pentru că de îndată ce această unire are loc există o singură firea prezentată minţii noastre. firea întrupată a Cuvântului Însuşi. În acelaşi timp de asemenea aceasta poate desigur să fie observată din experienţa noastră, pentru că un om simplu este într-adevăr o fiinţă compusă, făcută din elemente deosebite, adică din suflet şi trup. Mai mult trebuie să fie observat că noi afirmăm că trupul care s-a unit cu Dumnezeu cuvântul a fost însufleţit de un suflet raţional. Este important de adăugat că există o mare deosebire între trupul, considerat în firea lui proprie şi trupul esenţial al Cuvântului, dar deşi lucrurile aşa numite sunt concepute ca diferite şi separate prin diversitatea lor de natură, Hristos este înţeles ca o fiinţă din două elemente. Dumnezeirea şi umanitatea apar într-o unitate adevărată a acordului reciproc" (Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, pref., în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 254).

Termenul unire naturală pe care Sf. Chiril l-a folosit în Anatematisma a 3-a putea totuşi să nu placă tuturor. Teodoret i-a reproşat, în respingerea anatematismelor, că presupune o necesitate şi prezintă unirea lui Dumnezeu cu firea umană, ca rezultând dintr-o necesitate şi nicidecum dintr-o iubire liberă. La aceasta Sf. Chiril răspunde în „Apologetica" sa contra lui Teodoret că prin cuvântul „natural", el nu a vrut decât să desemneze o unire esenţială şi indisolubilă datorată divinului şi umanului şi să excludă împărţirea în doi fii. El nu a vrut numai să îndepărteze

concepţia nestoriană despre unirea celor două firi prin raporturi reciproce, prin autoritatea lor şi prin stăpânirea lor egală în cele două şi el nu a voit în schimb să insinueze o amestecare sau o schimbare a firilor. El nu s-a gândit să nege iubirea liberă a lui Dumnezeu şi manifestarea Sa în Întrupare (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 522).

În câteva pasaje Sf. Chiril indică ceea ce s-a împlinit prin unirea ipostatică, ca o anumită unitate, pentru că el nu a putut să găsească încă termenul precis. Sf. Chiril afirmă că „astfel, considerând modul Întrupării Lui, noi observăm că cele două firi intră într-o unire indisolubilă, fără amestecare şi fără schimbare. Trupul este trup şi nu dumnezeire, chiar dacă el a devenit trupul lui Dumnezeu şi de asemenea Cuvântul este Dumnezeu şi nu trup, chiar dacă El s-a făcut trupul lui propriu, pentru unirea lui cu omul. Când noi concepem problema în acest fel, noi nu deformăm unitatea, spunând că a fost o unire a celor două firi, dar noi nu împărţim firile după unire, nici nu despărţim pe Fiul unul nevăzut. Noi afirmăm pe Fiul Unul şi după cum au spus Părinţii, ‚o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul'. Modul întrupării Unuia-născut este văzut numai de ochii sufletului"(Cyril of Alexandria, Epistola 46 ad Succensum 1, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 261-262). Totuşi din aceste pasaje citate rezultă clar că el nu s-a gândit la vreo amestecare a firilor, ci numai la o unire a firii umane în persoana Logosului fără schimbare.

Adversarii Sf. Chiril îi reproşau că a admis o transformare substanţială a firii umane în firea dumnezeiască. Sf. Chiril, dimpotrivă, se menţine împotriva acestei erori în toate scrierile sale şi mai ales contra oricărei transformări în orice sens ar fi. „Scriptura inspirată spune că Cuvântul s-a întrupat din Dumnezeu

Tatăl, adică, s-a unit cu trupul ipostatic, fără confuzie. Trupul s-a unit cu Cuvântul, trupul născut dintr-o fecioară, nu a fost străin de el. În mod drept, după cum trupul fiecăruia dintre noi aparţine persoanei individuale, tot aşa trupul Unuia-născut a aparţinut Lui... Hristos este Dumnezeu adevărat, adică El este unul şi Fiul Unul al lui Dumnezeu şi Tatăl, nu împărţit în Dumnezeu şi om, căci El este Unul şi Acelaşi, Cuvântul din Tatăl şi om dintr-o fecioară, asemenea nouă, în timp ce rămâne Dumnezeu" (Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 1, 1, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 255). Sf. Chiril nu ignoră că mai mulţi Părinţi au vorbit despre amestecarea firilor, dar, după cum explică el pe drept, ei nu au voit să desemneze prin aceasta decât o unire strânsă între divin şi uman şi nicidecum să se gândească la o amestecare ca aceea care are loc în substanţele lichide. Dacă nestorienii îi reproşează lui că admite pentru o singură fiinţă această amestecare a divinului şi umanului el respinge această presupunere a împărţirii acestor firi una în alta şi găseşte într-un alt pasaj că este absurd să se creadă că firea umană sau trupul a devenit consubstanţial cu dumnezeirea sau s-a admis să împartă cu ea aceeaşi fiinţă. Distrugerea sau absorbirea firii umane în firea dumnezeiască este semnalată de asemenea ca eronată sau inexactă (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 524).

Aceasta nu a împiedicat, în epoca noastră, de a acuza pe Sf. Chiril de a fi admis inserarea firii umane în persoana dumnezeiască, aşa că Logosul nu poate fi imaginat fără firea umană. Unirea, pentru Sf. Chiril, a devenit inseparabilă pentru Logos pentru că Dumnezeu nu poate să retragă actul său de iubire, dar fiinţa dumnezeiască după Sf. Chiril nu a primit nici o nou destin, nici o schimbare prin faptul Întrupării (J. Schwane, Histoire des Dogmes, p.

524-525). Sf. Chiril afirmă că „firea Cuvântului nu trece dincolo de firea trupului, nici aceea a trupului în firea Cuvântului. Cuvântul şi trupul au continuat la fel caracterul lor natural propriu şi aşa sunt înţelese de minţile noastre. El nu ne-a arătat nouă o fire a Fiului care a fost firea una, ci, după cum am spus, o fire întrupată. Pentru că unitatea este cu adevărat atribuită nu numai lucrurilor care sunt prin fire simple, ci de asemenea lucrurilor unite prin compoziţie. Un exemplu al acesteia este o fiinţă umană constând din suflet şi trup. Scripturile inspirate vorbesc despre suferinţa lui în trup şi este mai bine pentru noi să folosim un astfel de limbaj decât să spunem ,în firea umanităţii Lui': cu toate că forma de a vorbi nu deformează principiul misterului, dacă nu este întrebuinţată în mod malițios. Pentru că ce este firea umanităţii exceptând trupul însufleţit de raţiune ? Şi El este în acest trup când noi recunoaştem că Domnul a suferit. Astfel ei arată o precizie excesivă, spunând că El a suferit ,în firea umanităţii Sale', pentru că aceasta sugerează o separare a acestei firi de Cuvântul, izolând-o în caracterul ei particular propriu, aşa că două persoane sunt considerate şi nu una, întrupată şi făcută om, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl"(Cyril of Alexandria, Epistola 46 ad Succensum 2, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 262). Unirea trupului şi a sufletului într-o substanţă în om este pentru Sf. Chiril analogia unirii ipostatice în Hristos, dar nu este o imagine perfectă. Când Sf. Chiril zice că cele două firi după unirea lor nu pot să fie separate ca vedere, el nu înţelege prin aceasta să nege orice diferenţă reală între ele, ci afirmă numai unitatea persoanei.

Communicatio idiomatum, pasajul atributelor celor două firi într-o singură persoană în care unitatea persoanei Domnului găseşte expresia sa clară, este ceea ce Sf. Chiril

caută în mod deosebit să stabilească şi să justifice. Sfânta Scriptură zicea deja de Logosul că El s-a făcut trup. Ea Îl numea astfel, pentru a zice astfel, trup pentru că Logosul a devenit într-un fel ceea ce a luat ca proprietate a sa sau ca bun al său, tot aşa cum se arată trupul unui om când se vrea să se arate omul însuşi care îl deţine. De asemenea Domnul se numeşte pe El (Ioan 6, 32, 33), pâinea care s-a coborât din cer şi care dă viaţă lumii, deşi acesta este Logosul care, pentru a spune exact, s-a pogorât din cer. În acest caz, există de asemenea o calitate a firii umane care este atribuită firii dumnezeieşti şi aceasta este admisă de asemenea in concreto, cum se va exprima mai târziu teologia, când a avut-o în vedere şi că se presupune persoana lui Dumnezeu-Omul ca suport al uneia şi al celeilalte (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 525-526; Cyril of Alexandria, De Incarnatione unigeniti, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 262-263).

Nestorie nu voia să atribuie Domnului decât la singular termenii care serveau singuri să desemneze dumnezeirea şi puteau, în acelaşi timp, dar într-un alt sens analog, să se înţeleagă de om, de exemplu calificativele de Fiul lui Dumnezeu, Hristos. Totuşi el protesta împotriva folosirii expresiilor: „Dumnezeu s-a născut din Fecioară, Dumnezeu a murit, Dumnezeu a înviat", sub pretextul că atunci s-ar supune dumnezeirea unei schimbări. Aceasta s-ar produce numai când s-ar atribui in abstracto aceste atribute dumnezeirii. Dar aceasta nu se făcea deloc. Sf. Chiril exclude totdeauna schimbarea fiinţei dumnezeieşti (J. Schwane, op. cit., p. 526; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 1, 1, The Later Christian Fathers, p. 255). „Deci, noi mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-născut, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, constând din suflet raţional şi

trup. În ceea ce priveşte dumnezeirea Sa, născut din Tatăl mai înainte de veci. În ceea ce priveşte umanitatea Sa, născut din Fecioara Maria, pentru noi şi pentru a noastră mântuire. El este de o fiinţă cu Tatăl, în ceea ce priveşte dumnezeirea Sa şi de o fiinţă cu noi în ceea ce priveşte umanitatea Sa. Pentru că o unitate a celor două firi are loc, prin urmare noi mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. În acord cu acest principiu al unirii fără amestecare, noi mărturisim pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu, deoarece Cuvântul s-a întrupat şi s-a făcut om şi din naşterea adevărată a unit pentru El însuşi templul luat de aici. În privinţa exprimărilor despre Domnul din Evanghelie şi din scrierile apostolice, noi cunoaştem că teologii consideră unii ca, comune ambelor firi, pe baza unei persoane, alţii le disting, pe baza celor două firi referindu-se la exprimările dumnezeieşti pentru dumnezeirea lui Hristos şi la cele smerite pentru umanitatea Sa" (Cyril of Alexandria, Epistolae 39 to John bishop of Antioch, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 259-260). Comunicarea însuşirilor nu a avut loc decât pentru că Fiul lui Dumnezeu, şi-a atribuit, la plinirea vremii, o fire umană adevărată şi a luat astfel, în calitate de principiu al persoanei, parte la proprietăţile acestei persoane, cu toate că cele două firi păstrează proprietăţile lor respective. După cum se spune despre om că s-a născut din femeie cu toate că trupul a fost unul singur să se nască şi nu sufletul, de asemenea se poate spune despre Logos că El s-a născut din Fecioară pentru că El s-a născut din ea după trupul uman pe care l-a luat. Astfel se potriveşte despre moartea omului şi moartea Logosului făcut om (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, p. 526; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 5, 1, The Later Christian Fathers, p. 256).

Datorită comunicării însuşirilor Sf. Chiril atribuie de asemenea persoanei Domnului, sub raportul dumnezeirii ca şi al umanităţii (deşi numai într-un sens repetat pentru aceasta din urmă), dreptul la adorare în calitate de persoană unică. Dimpotrivă Nestorie alături de o adorare dată lui Dumnezeu vorbeşte de un mod cu totul păgân de, o adorare dată omului Iisus, în calitatea sa de apărător şi predicator al slavei lui Dumnezeu, sau mai ales trupul Domnului este demn de adorare, pentru că a devenit trupul lui Dumnezeu. „Dacă trupul omului a fost numit trup dumnezeiesc, cine mă împiedică deci să numesc trup dumnezeiesc trupul Fiului lui Dumnezeu" (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, p. 526-527; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2, 6, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 253).

Nestorienii pretindeau că trebuie de asemenea să separe atributele pentru a nu cădea în arianism care insistând asupra atributelor Domnului scoteau de aici crearea Domnului, sub toate aspectele. Aceasta este ceea ce face încă Teodoret în respingerea anatematismei IV. Sf. Chiril îi răspunde că se poate fără nici o îndoială să se distingă firile, dar că nu se poate pentru aceasta să se raporteze atributele la două persoane separate. Pasajele din Sfânta Scriptură unde se spune (Luca 2, 52) că Iisus creştea cu vârsta, în înţelepciune şi în har înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor, Sf. Chiril nu le raportează deci la omul Iisus, ci la Logosul făcut om care a lăsat totdeauna să iasă la iveală din ce în ce mai mult dumnezeirea Sa. „Cum creştea Domnul?". În aceasta că Logosul dumnezeiesc proporţiona în creşterea trupului său şi a vârstei sale manifestarea superiorităţii sale dumnezeieşti, care îi era inerentă de la început (J. Schwane, op. cit., p. 527; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 3, 2, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 255-256).

Prin comunicarea însuşirilor s-a demonstrat de asemenea corectitudinea titlului onorific al Născătoarei de Dumnezeu (theotokos) dat Fecioarei Maria. În ceea ce priveşte dovada pe care o dă tradiţia în favoarea acestui titlu, Sf. Chiril o face în Cartea I din lucrarea „Ad recta fide” şi invocă autoritatea Sf. Atanasie, a episcopului Atticus al Constantinopolului, a episcopului Antiochus, a episcopului Amfilohie de Iconium, a lui Ammon. Dar această dovadă rezultă clar din dogma despre Întrupare, căci după cum pentru oameni o mamă devine mama fiului său deşi ea nu naşte decât trupul său, de asemenea Preasfântă Fecioară Maria trebuie să fie numită Născătoare de Dumnezeu, cu toate că nu a născut decât trupul uman al Logosului pe care acesta l-a apropriat (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, p. 527-528; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, The Later Christian Fathers, p. 255). Când Nestorie întreabă întotdeauna pentru ce Fecioara Maria a trebuit să devină Născătoare de Dumnezeu (theotokos), Sf. Chiril răspunde: „Replica mea este că Cuvântul viu şi subzistent al lui Dumnezeu s-a născut după fiinţă din Dumnezeu Tatăl, după cum toţi mărturisesc, şi are existenţa fără început în timp, totdeauna coexistând cu Tatăl Său, fiind de o fiinţă cu Tatăl şi astfel este prezentat minţilor noastre. La plinirea vremii când El s-a făcut trup, adică, s-a unit cu trupul înzestrat cu suflet raţional, El a spus că s-a născut dintr-o femeie şi după trup. Această taină a Cuvântului întrupat are anumite asemănări cu naşterea omenească”(Cyril of Alexandria, Epistola I ad monachos Aegypti, The Later Christian Fathers, London, 1974, p. 252). Ceea ce este deci imposibil de spus despre dumnezeirea considerată prin abstracţie, se poate spune totuşi despre Logosul făcut om.

Despre desăvârşirea şi îndumnezeirea firii umane realizată prin unirea ipostatică noi nu găsim explicaţii mai precise la Sf. Chiril decât la majoritatea Părinţilor Bisericii de care ne-am ocupat. Polemica împotriva ereziei nu se purta în mod principal asupra acestui punct. Cuvintele în care Domnul (Marcu 13, 32) pare să spună că El nu cunoaşte ziua din urmă, Sf. Chiril le înţelege deci ca şi Sf. Atanasie, în acest sens că El ar fi luat această necunoaştere cu această fire însăşi. În alte pasaje cum sunt cuvintele lui Hristos pe cruce : „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?", Sf. Chiril nu ştie să le explice prin firea umană a Domnului. El le ia ca fiind pronunţate în numele umanităţii căzute în Adam şi părăsite de Dumnezeu (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 528, 529). Sf. Chiril presupunea o iluminare a firii umane, dar nu intra deloc în planurile sale de a examina cu atenţie această ridicare a facultăţilor umane ale Domnului. Sf. Chiril cunoaşte comparaţia care se găseşte deja la Origen a fierului înroşit în foc şi el caută să explice astfel participarea Logosului la suferinţa şi la moartea care a atins mai întâi firea umană, dar care nu a deteriorat firea dumnezeiască căci focul nu are de ce să sufere când fierul este laminat sau divizat de focul arzător (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 529).

Despre momentul precis în care unirea ipostatică s-a realizat, nici Părinţii anteriori, nici Sf. Chiril nu au ridicat cea mai mică îndoială. Ea a avut loc în primul moment în care firea umană a început să existe în zămislire. Simbolul fixat între răsăriteni şi Sf. Chiril al Alexandriei marchează expres acest punct al dogmei. Dacă firea umană ar fi existat numai un moment în stare izolată, nu ar fi fost posibil să se spună despre Logos că a fost născut din Fecioară şi o unire ipostatică nu ar fi putut să se producă

cel mult decât printr-o transformare a omului Iisus într-o natură personală (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 529; Cyril of Alexandria, Epistolae 39 (to John bishop of Antioch), The Later Christian Fathers, p. 259-260; Cyril of Alexandria, Epistola 4 ad Nestorii 2, The Later Christian Fathers, p. 258-259).

În contrast cu hristologia lui Nestorie, hristologia Sf. Chiril este dezvoltată strict conform schemei Cuvântului făcut trup. În hristologia lui Nestorie, Sf. Chiril a văzut o negare a afirmației că Cuvântul dumnezeiesc a devenit cu adevărat om. Aceasta ar implica deci concepția că aici nu poate fi o adevărată mântuire. Astfel, la Sf. Chiril la fel de mult ca și la Sf. Atanasie, este prezent un interes soteriologic pronunțat[778].

Plecând de la baza soteriologică Sf. Chiril accentuează iarăși din nou că Logosul dumnezeiesc El însuși s-a făcut om în Iisus Hristos. Făcând aceasta Sf. Chiril nu a fost așa de mult interesat de problema modului cum cele două firi ale lui Hristos sunt în legătură reciprocă. În mare măsură de asemenea teologi de la începutul Istoriei Bisericii gândesc în termenii a două moduri succesive ale Logosului : primul preexistența Lui și apoi Întruparea Lui. În ambele cazuri același Logos este implicat. Sf. Chiril exprimă terminologic această deosebire a modurilor precum și unitatea Logosului în ambele moduri. El deosebește între „Logosul în afară de trup" și „Logosul făcut trup"[779]. Sf. Chiril a ținut să descrie unitatea dumnezeirii și umanității prin această formulă, „O singură

---

[778] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 88; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 255.

[779] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 89.

fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu", o formulă pe care el a crezut-o ortodoxă[780].

Conform Sf. Chiril nu este posibil să se distingă sau să se separe cele două firi în Logosul întrupat. Prin „trup", Sf. Chiril înțelege natura umană adevărată, care în mod definitiv include sufletul uman. Sf. Chiril nu avea nimic de a face cu hristologia lui Apolinarie. Pentru Sf. Chiril dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos nu sunt una, ca un rezultat al unei „uniri" a celor două, ci „ipostatic". Aceasta înseamnă că firea umană a lui Iisus Hristos nu a avut niciodată o existență separată, ci, din momentul zămislirii, a aparținut în întregime Logosului şi nu a fost nimic mai mult decât firea umană a Logosului. Trupul lui Iisus a fost trupul Logosului, nu numai trupul unei ființe umane[781].

Astfel hristologia Sf. Chiril manifestă o unitate care o face superioară aceleia a antiohienilor. Sf. Chiril accentuează mai puternic decât ei că mântuirea nu a fost săvârşită ca un rezultat al lucrării harice a lui Dumnezeu pentru un om, adică, Iisus, ci a fost un rezultat al intrării lui Dumnezeu în lume. Din acest punct de vedere a fost posibil pentru el să accepte fără limite expresia „purtătoare de Dumnezeu" ca un predicat al Fecioarei Maria. Aceasta i s-a părut a fi, de fapt, singura desemnare apropriată[782]. Totuşi, hristologia Sf. Chiril nu este fără dificultăți. El nu a moştenit umanitatea adevărată a lui Iisus în mod complet aşa de mult ca Părinții capadocieni. De fapt, el nu a putut în mod real să răspundă mai satisfăcător decât ei la problemele actuale cu care teologii şcolii antiohiene s-au

---

[780] B. Lohse, op. cit., p. 89; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 294.

[781] B. Lohse, op. cit., p. 89; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 254-255.

[782] B. Lohse, op. cit., p. 89-90; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 294.

ocupat. Dacă Sf. Chiril ar fi continuat cu dezvoltarea hristologiei lui dincolo de punctul de vedere la care el în mod actual a ajuns, el ar fi evitat cu greu consecinţele apolinarismului sau acelea ale monofizitismului de mai târziu, care a recunoscut numai o singură fire în Iisus Hristos. Poate importanţa Sf. Chiril este găsită în mod precis, în aceasta, totuşi, că în prezentarea problemelor mai profunde şi mai speculative el s-a limitat la o repetare a mărturiei biblice şi a credinţei Bisericii. Problema modului cum dumnezeirea şi umanitatea au fost unite în Hristos nu poate după cât se pare să primească un răspuns într-un mod satisfăcător de la nici un teolog[783].

În timpul disputelor doctrinare, care au premers Sinodului de la Calcedon (451), direcţiile reprezentate de Nestorie şi Sf. Chiril sunt în continuare în concurenţa pentru putere. În plus apare, ca un al treilea factor important, hristologia apuseană, formulată de Sf. Ilarie, Sf. Ambrozie şi Fer. Augustin. Ideile şi modul lor de prezentare găsesc o influenţă hotărâtoare în formularea definitivă a punctului de vedere al Bisericii. Deja Tertulian vorbeşte despre Hristos cu două naturi într-o persoană. Acest raţionament se formează acum în teologia apuseană aşa că Logosul este cel care constituie persoana însăşi în Hristos, care acceptă şi se uneşte cu natura umană şi lucrează prin ea. Hristos este astfel o persoană şi aceasta este pecetluită de firea dumnezeiască. În acest raţionament se aminteşte despre concepţia alexandrină, dar în acelaşi timp se accentuează deosebirea dintre firi[784].

---

[783] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 90; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 177-178.

[784] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 79; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I.

În legătură cu această controversă doctrinară dintre Nestorie şi Sf. Chiril în care Sf. Chiril a apărat învăţătura Bisericii trebuie să se precizeze că : „chiar dacă în polemica sa anti-nestoriană Sf. Chiril a folosit, fără ştie, un vocabular care suna apolinarian, el l-a respins pe Apolinarie. Expresii ca „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu" şi „o ipostasă" îi păreau necesare pentru a arăta mai ales unitatea de subiect care exista între Cuvântul dumnezeiesc preexistent de veacuri şi Cuvântul întrupat. Neîndoielnic Sf. Chiril recunoştea, în Hristos, o fire omenească deplină şi unirea ,celor două firi'. În prima sa „Scrisoare către Succensum", Sf. Chiril îi combate pe cei ce doreau să-i atribuie ,opinii ale lui Apolinarie'[785]. Sf. Chiril afirmă. „Prin urmare, considerând modul acestei întrupări, noi observăm că cele două firi sunt într-o unire indisolubilă, fără amestecare şi fără schimbare. Trupul este trup şi nu dumnezeire, chiar dacă el a devenit trupul Domnului şi de asemenea Cuvântul este Dumnezeu şi nu trup, chiar dacă El şi-a făcut trupul propriu Lui pentru a fi în relaţie cu omul. Când noi concepem subiectul în acest mod, noi nu deformăm intrarea lui în unitate, spunând că a fost o unire a celor două firi, ci noi nu împărţim firile după unire, nici nu despărţim pe Fiul Unul indivizibil. Noi afirmăm pe Fiul Unul, după cum Părinţii au spus, ,o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu". Modul întrupării Unuia născut este vizibil numai ochilor sufletului"[786].

History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 255-257.

[785] John Meyendorff, Hristos în gândirea creştină răsăriteană. Traducere din limba engleză de Pr. Prof. Niculai Buga, Bucureşti, 1997, p. 17.

[786] Cyril of Alexandria, Ep. 46 ad Succensum 1, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 261-262.

„După Sf. Chiril, physis (fire) şi hypostasis (ipostas) nu desemnează o ‚substanţă'. În acest caz, ‚substanţa' lui Dumnezeu-Omul ar fi o substanţă nouă, rezultând dintr-un amestec de dumnezeire şi omenitate, realităţi complementare din care ar fi făcut unicul ipostas al Cuvântului întrupat. Această idee de complementaritate constituie eroarea principală a lui Apolinarie, după cum bine a văzut Diodor din Tars, şi nu există nimic asemănător la Sf. Chiril. Dimpotrivă, în contrast cu monofiziţii de mai târziu, marele episcop alexandrin s-a abţinut să ceară antiohienilor adoptarea terminologii folosite de el. De fapt, ‚firea unică' nu apare nici în Anatematismele sale împotriva lui Nestorie şi nici în textul acordului care a refăcut, în 433, unitatea Bisericilor din Antiohia şi Alexandria'[787].

Importanţa istorică a lui Chiril (circa 375-444) ca hristolog autoritativ al diferitelor Biserici Răsăritene şi de asemenea mult citat ca autoritate în Biserica Apuseană a rezultat nu din însemnătatea învăţăturii sale, care nu a fost o gândire sistematică originală, ci din istoria activităţii sale. În lupta contra lui Nestorie pentru unitatea naturii divino-umane a lui Hristos el s-a afirmat ca stâlp al Ortodoxiei prin politica bisericească riguroasă, în aceasta este comparabil cu prototipul şi învăţătorul său Sf. Atanasie. El a putut să aducă pentru ultima dată (ca episcop 412-444) poziţia puterii bisericeşti a Alexandriei în legătură cu o poziţie teologică preluată de mase ca valabilă. El a pecetluit opera dogmatică a Sinodului de la Efes din 431. Aceasta a avut efect la Sinodul de la Calcedon din 451 şi prin aceasta la receptarea ei. Apoi s-a

---

[787] John Meyendorff, Hristos în gândirea creştină răsăriteană, Bucureşti, 1997, p. 18; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 684-685.

produs un rezultat remarcabil, pentru că de atunci atât pentru calcedonieni cât şi pentru aşa numiţii monofiziţi el a contat ca părinte autoritativ al Bisericii, a cărui hristologie s-a transmis în nenumărate florilegii din secolele V şi VI (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 176).

Ca şi Sf. Atanasie, Sf. Chiril reprezintă o asemenea poziţie „alexandrină", care se deosebeşte caracteristic de speculaţia metafizică din secolele II şi III. Aceasta a adus trăsătura transcendenţei constitutive într-o concepţie generală religioasă. Ea rămâne determinată de ideea tradiţională de îndumnezeire ca scop al existenţei umane. Deoarece aceasta a fost gândită ca participare la Dumnezeu, ea a expus astfel hristologia ca centru, pentru că Treimea, istoria mântuirii, Întruparea, Biserica şi Euharistia formează un complex coerent. Aceasta a fost clar în mod deosebit la Sf. Chiril. Dumnezeu s-a descoperit în omul Iisus Hristos şi umanitatea se împărtăşeşte cu El în Euharistie, prin care El mijloceşte viaţa veşnică, pe care o reprezintă Hristos (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 177).

Hristologia Sf. Chiril a fost o concepţie generală de o claritate elementară, dar nu o învăţătură definită aşa exact. Faţă de diferenţierea antiohiană a firilor, el a accentuat cu referire la chipul ioaneic al lui Hristos unitatea Mântuitorului. Faţă de modul de gândire al luării firii umane, respectiv al sălăşluirii dumnezeieşti, el a pus o interpretare a întrupării ca Întrupare a lui Dumnezeu, fără despărţire, dar de asemenea fără amestecare şi fără schimbare Logosul şi-a unit firea Sa dumnezeiască şi trupul omenesc (şi sufletul) prin naşterea din Fecioara

Maria, Născătoare de Dumnezeu (theotokos). Cele două firi s-au unit în Unul Hristos. Acesta există din, nu în, două firi deosebite. Dar deoarece Logosul hotărăşte întreaga lucrare a lui Hristos ca subiect, Sf. Chiril denumeşte unitatea acestuia ca „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu". El determină unitatea ca una după fiinţă şi unirea după ipostas. În chipul lui Hristos domină firea dumnezeiască, ca element al persoanei, astfel că firea omenească este enipostaziată în Cuvântul, chiar dacă însuşirile omeneşti se păstrează, în sensul comunicării însuşirilor (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 177-178).

8. Dogma de la Calcedon (451)[788]. Prin Simbolul de unire (433), unitatea marilor patriarhate era oficial

---

[788] Izvoare : Charles-Joseph Hefele, Histoire des Conciles. Vol. II, Paris, 1908; Edwardus Schwartz (Ed.). Acta Conciliorum Oecumenicorum. Band II, Berlin, 1927; Lucrări speciale: I. Ortiz de Urbina, Das Glaubenssymbol von Chalkedon, în A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I. Glaube von Chalkedon, Würzburg, 1951, p. 389-418; Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III(1951), nr.2, p. 295-440; W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, Berlin, 1957; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963; Prof. N. Chiţescu, O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul, în „Ortodoxia", 1965, nr. 1, p. 295-307; Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 92-159; P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 237-350; A. de Halleux, La définition christologique de la Chalcédoine, în „Revue Théologique de Louvain", 7, 1(1976), p. 3-23; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band I. Von Apostolischen Zeit bis zum Konzil

restabilită. Dar discuţiile asupra ortodoxiei marilor doctori din Antiohia, Diodor de Tars şi Teodor de Mopsuestia şi asupra anatematismelor Sf. Chiril continuă cu asprime. Către mijlocul secolului al V-lea, atmosfera era la fel de politizată şi încărcată, încât în final o scânteie va provoca explozia. Scânteia a fost intrarea în dispută a lui Eutihie, arhimandritul monahilor din Constantinopol de opinie chiriliană, care respingea Simbolul de unire şi acuza pe apărătorii acestui simbol de nestorianism. În 448, condamnat de Flavian, Patriarh de Constantinopol, şi prin „Sinodul permanent” al acestuia, Eutihie a primit ajutor şi protecţie deodată de la Dioscur (444-461), care a succedat unchiului său Chiril ca patriarh al Alexandriei, de la curte şi de la Împăratul Teodosie II din partea căruia Eutihie se bucura de o înaltă consideraţie[789]. La Efes, un sinod, pe care împăratul îl voia ca să fie un sinod ecumenic, a degenerat din cauza atitudinii lui Dioscur care l-a prezidat, a monahilor săi şi a soldaţilor săi, într-un veritabil sinod „tâlhăresc” (449). Sinodul nu s-a mulţumit să-l depună pe Flavian, care a murit puţin după aceea, ci de asemenea pe Domnus de Antiohia, Teodoret de Cir şi alţi antiohieni.

---

von Chalcedon, Freiburg, 1979; A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, 5. Aufl., Würzburg, 1979.

[789] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut”, 10, Paris, 1974, p. 329. Eutihie, arhimandrit într-o mănăstire din Constantinopol, reprezenta concepţia alexandrină şi combătea hristologia antiohiană. El susţinea că Hristos după ce s-a făcut om avea numai o fire (natură) şi umanitatea lui nu ar fi de o fiinţă cu a noastră. Din cauza acestor păreri Eutihie a fost excomunicat la Constantinopol (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 79); F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 295-297; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 265-266.

Papa Leon I a căutat în zadar să evite această catastrofă printr-o expunere dogmatică, Tomul către Flavian (449) şi prin alte scrisori către împărat. Atunci când împăratul Teodosie II a murit şi Marcian i-a succedat, acesta din urmă convoacă un Sinod ecumenic la Calcedon. Alături de legaţii papei şi de doi episcopi africani, aproape 600 de episcopi din Răsărit au participat aici. Sinodul a ţinut sesiunea în prezenţa funcţionarilor imperiali, din 8 octombrie până la 1 noiembrie 451. Actele dau o imagine a dezbaterilor[790]. Dioscur şi adepţii săi au fost reduşi la izolare. Hotărârile sinodului tâlhăresc de la Efes au fost anulate. Dioscur a fost condamnat, înainte de toate pentru atitudinea sa de la Efes. Ortodoxia lui Flavian, a lui Teodor de Mopsuestia, a lui Teodoret de Cir şi aceea a lui Ibas de Edesa a fost recunoscută. Pentru învăţătura celor trei din urmă, decizia va face, în cursul secolului următor, obiectul disputei „celor trei capitole"[791].

În ciuda luptei politice neplăcute care va bântui în Biserică în cursul acestor ani, controversele preliminare şi hotărârea Sinodului de la Calcedon au adus o contribuţie extrem de importantă la dezvoltarea hristologiei. Aportul cel mai eficace a venit de la patriarhii de Constantinopol Proclus (434-446) şi Flavian (446-450). Ei introduc definitiv în hristologie cuvântul „hypostasis" în calitate de termen având un sens echivalent aceluia de „prosopon" şi

---

[790] P. Smulders, op. cit., p. 329; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 297-298; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 267-268; Adolf Martin Ritter, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982, p. 262.

[791] P. Smulders, op. cit., p. 330; A. Harnack, Precis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 217-218.

diferit de acela de „physis". Proclus introduce o modificare foarte semnificativă în mărturisirea unității așa cum ea era exprimată în anatematismele Sf. Chiril : „Eu mărturisesc un ipostas al Cuvântului întrupat"[792]. Şi Flavian învață : „că după întrupare, Hristos, constituit din două firi, există într-un singur ipostas și o singură persoană". Se ajungea prin aceasta nu numai la o clarificare a terminologiei, ci la un progres esențial al cunoașterii. Unitatea lui Dumnezeu-Omul nu trebuie căutată pe planul firilor unde se pune întrebarea ce este, ci pe planul ipostasului unde se pune întrebarea cine este El[793].

Aici noi trebuie să spunem un cuvânt despre terminologie. După capadocieni, formula pretutindeni folosită, când se tratează despre învățătura trinitară, era trei persoane (prosopa) sau ipostasuri, dar o singură ființă. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt de o ființă și unici, în ceea ce ei sunt Dumnezeu în ființa lor. Dar ei sunt de asemenea trei persoane adevărate[794]. Astfel, alături de termenul prosopon, persoană care, prin originea sa și conotațiile sale, ar putea să trezească impresia că este vorba de trei forme, se întrebuințează de asemenea expresia de hypostasis care, etimologic și în uzul filozofic trimite la realitatea profundă a ființei. Se sublinia astfel că

---

[792] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 330; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 728-729.

[793] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, paris, 1974, p. 330.

[794] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut". Paris, 1974, p. 330;

persoanele dumnezeieşti subzistă ca trei „persoane" adevărate. În învăţătura despre Treime, ipostas şi prosopon, au fost distinse de physis. Dar, în parte o tentativă unică în acest sens, nu a fost utilizată niciodată această terminologie în reflecţia hristologică. Antiohienii, într-adevăr, refuzau expresii ca un ipostas sau o natură unică şi vorbeau exclusiv de o persoană (prosopon) unică, dar existenţa pe plan secundar al lor „unul şi un altul" şi unitatea lor „prin nume, putere şi cinste" făceau să se presupună că Dumnezeu-Omul nu era într-adevăr pentru ei o persoană adevărată[795]. În sfârşit se subliniază realitatea unităţii fiinţei. Sf. Chiril vorbeşte despre o singură natură, o singură ousia (fiinţă), de o singură ipostasă. El voia să designeze prin aceasta o realitate concretă, un lucru. Dar chiar făcând abstracţie de influenţa lui Apolinarie, aceste cuvinte erau cu adevărat nefericite şi se pretau la confuzie. Fiind dată întrebuinţarea lor în teologia trinitară, părea că se voieşte să se desemneze o unire în tot ceea ce era Dumnezeu-Omul, deci o fuziune a calităţilor dumnezeieşti şi omeneşti. Vorbind despre o singură fiinţă (ousia), Sf. Chiril părea să nege că Dumnezeu-Omul a avut o natură autentic umană şi a fost de o fiinţă cu noi. Asupra acestor puncte suspiciunea era încă întărită de o folosire sistematică a „comunicării însuşirilor" şi accentul pus de Sf. Chiril pe îndumnezeirea umanităţii lui Iisus[796]. Proclu

---

[795] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis", Paris, 1974, p. 330-331; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 729-730.

[796] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 331; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 89-90.

şi Flavian au adus puţină claritate în interpretările greşite. Pe fondul lucrurilor, toţi se considerau aproape de acord că există o unitate adevărată a fiinţei şi această unitate nu rezidă în natura dumnezeiască care este comună Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, ci în persoana Fiului, ipostasul său. La întrebarea cine este Dumnezeu-Omul trebuie să se răspundă, că El este Dumnezeu şi om, Fiul veşnic El însuşi, care în calitate de ipostas este distinct de Tatăl şi de Duhul şi care acum vine de asemenea în calitate de om[797].

Eutihie a protestat probabil mai ales contra acestei terminologii care i se părea o trădare faţă de anatematismele Sf. Chiril. În textul care va merge până la limita extremă a ceea ce el admite, el recunoaşte „că Domnul nostru are două firi înainte de unire, dar după unire eu recunosc o singură fire". Probabil pentru a menţine „ousia" unică a Sf. Chiril, el nega că Dumnezeu-Omul a fost de o fiinţă cu noi. Aceasta nu se putea crede. Faptul de a admite două firi înainte de unire părea să presupună existenţa unei firi umane a lui Iisus înainte de unire, ceea ce era cel mai grosier adopţianism[798]. A vorbi despre o singură fire după unire atunci când, în prima parte a frazei, cuvântul natură se aplică dumnezeirii şi umanităţii, aceasta însemna, într-un mod mai puţin grav decât la Apolinarie, să combini şi să amesteci dumnezeiescul şi umanul. El nu este de o fiinţă cu noi, deci El nu s-a făcut cu adevărat om şi în tot cazul pentru auditorii latini care, înţelegând termenul de o fiinţă, se

---

[797] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 331-332; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 91-92.

[798] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 332. Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 101-102.

gândeau la naştere, el nu mai este cu adevărat Fiul Fecioarei Maria şi al lui Adam. Este cea mai mare ciudăţenie că Eutihie a admis o asemenea colecţie străină de erori[799].

Inconsecvenţele lui Eutihie explică verosimil pentru ce Roma lua atunci fără ezitare partea lui Flavian. Leon cel Mare (440-461) care, ca arhidiacon al lui Celestin, avea să joace un rol în condamnarea lui Nestorie trimite la 13 iunie 449 o expunere hristologică detaliată lui Flavian, Tomosul către Flavian. Leon cel Mare vede la Eutihie un nou dochetism. Oricine refuză firea umană a lui Dumnezeu-Omul şi neagă că el nu ar fi de o fiinţă cu noi, atacă realitatea naşterii sale, a morţii sale şi a învierii sale (canoanele 2 şi 5), dar Leon cel Mare protestează de asemenea contra nonsensului că se spune că Dumnezeu-Omul poate să fie din două firi înainte de unire şi dintr-una singură după unire[800]. Ceea ce face mai ales expunerea lui Leon aşa impresionantă este felul în care plecând de la viziunea tradiţiei latine, el pune în relief esenţialul cu o siguranţă naturală. Mărturisirea de credinţă afirmă că Fiul veşnic, care s-a născut din Tatăl, s-a născut din Fecioara Maria din cauza oamenilor. Pentru Leon cel Mare, care în multe rânduri, vorbeşte despre cele două naşteri în cuvântările sale, există mai mult o relaţie între naştere şi natură, două naşteri, deci de asemenea două firi[801]. Dar,

---

799 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, Paris, 1974, p. 332.

800 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 332-333; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 109-110. Pentru Tomosul către Flavian, vezi H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, Paris, Fribourg, 1963, p. 290-295.

801 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut",

după Mărturisirea de credinţă, toate cele două privesc acelaşi subiect, Fiul lui Dumnezeu, în cele două naşteri şi cele două firi ale sale „El este unul şi identic fără încetare, astfel că trebuie tot timpul să le reflecte", adică El este o singură persoană. El este şi rămâne cu adevărat Dumnezeu şi devine om adevărat. Aici amintirea despre disputa asupra apolinarismului joacă cert un rol în planul secundar. "Dumnezeu adevărat s-a născut într-o natură umană totală şi perfectă, în mod desăvârşit în natura sa, în mod desăvârşit în a noastră", exceptat de păcat[802]. Această distincţie a firilor este condiţia mântuirii noastre. El a trebuit să moară pentru a putea să ia parte la moartea noastră, dar El trebuie de asemenea să fie viaţa veşnică pentru a putea învinge această moarte. Acestei distincţii a firilor corespunde de asemenea o distincţie a lucrărilor şi a destinelor precum şi o distincţie a cuvintelor biblice. Dar în acelaşi timp unitatea subzistă. Efectele sunt comune şi predicatele schimbate. „Unul şi celălalt formează de fapt o comuniune cu ceea ce îi este propriu. Cuvântul face ceea ce aparţine Cuvântului şi trupul execută ceea ce aparţine trupului. Unul străluceşte de minuni, celălalt cade sub povoara insultelor". Unitatea persoanei face ca ceea ce îi revine de drept uneia din firi poate să fie spus persoanei, chiar dacă aceasta este desemnată de un nume care se referă la cealaltă fire. Scriptura spune că Fiul Omului s-a pogorât din cer şi că Fiul lui Dumnezeu a murit şi a înviat[803].

10, Paris, 1974, p. 333; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 102-103.

[802] P. Smulders, op. cit., p. 333; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Paris, 1963, p. 293.

[803] P. Smulders, op. cit., p. 333-334; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Paris, 1963, p. 294.

Leon cel Mare este foarte exact atunci când el formulează dogma contra nestorienilor şi eutihienilor cu privire la unirea divinului şi umanului în Hristos. El învaţă contra lui Eutihie dualitatea firilor de asemenea după unire şi inalterabilitatea proprietăţilor esenţiale ale celor două firi şi contra lui Nestorie unitatea persoanei. Firea dumnezeiască în mod clar nu este schimbată nicidecum şi nici pervertită, căci esenţa sa, puterea şi măreţia nu s-au pierdut prin Întrupare, ci s-au apropiat de noi prin milostivirea sa şi iubirea sa. Firea umană care a fost ridicată, deşi nu a fost schimbată substanţial, ea a fost luată fără păcat. Toate mişcările trupului au fost totdeauna stăpânite sub direcţia şi dominaţia Logosului dumnezeiesc şi astfel încât cel mai mic suflu al păcatului nu a putut să atingă viaţa lui Dumnezeu-Omul. Este într-adevăr remarcabil cum papa Leon ştie să reducă ideea unei schimbări care ar fi survenit în Logos prin Întrupare, reamintind că însuşirile morale manifestate nu implică nici o schimbare pentru Dumnezeu, nu mai mult că existenţa firii umane nu a fost absorbită de această înaltă demnitate[804]. „Astfel proprietăţile fiecărei firi şi substanţe au fost păstrate în întregime şi au format o persoană. Smerenia a fost asumată de măreţie, slăbiciunea de putere, caracterul muritor de veşnicie şi pentru a răscumpăra datoria pe care noi am făcut-o, o fire dumnezeiască s-a unit cu o fire care poate suferi. Şi aşa, s-au împlinit condiţiile necesare pentru sfinţirea noastră, omul Iisus Hristos, ‚unul şi acelaşi mijlocitor între Dumnezeu şi om', a putut să moară în ceea ce priveşte o fire, şi nu a putut să moară în ceea ce priveşte cealaltă fire"[805]. Totuşi Fiul lui Dumnezeu a contractat cu firea umană o unire astfel că El

---

[804] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 537.
[805] Leo the Great, epistola 28 dogmatica ad Flavianum, 2-4, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 278-279.

a împărtăşit în realitate toate condiţiile umanităţii şi a suportat moartea. Mai mult încă, acest părinte al Bisericii refuză cu anticipaţie monotelismul, ca şi cum el ar fi prevenit această consecinţă a erorilor monofizite şi el adaugă în explicaţiile sale că fiecare fire nu îşi menţine numai proprietăţile sale, ci păstrează şi manifestă de asemenea propriile sale lucrări, fără îndoială prin cooperarea celeilalte şi în unitatea persoanei[806]. „Astfel aici s-a născut Dumnezeu adevărat în natura întreagă şi perfectă a omului adevărat, completă în proprietăţile ei proprii, completă în ale noastre. Prin ale ‚noastre' eu înţeleg acelea pe care Creatorul le-a format în noi la început, pe care El le-a asumat pentru a ne restaura, pentru că în Mântuitorul nu a fost nici o urmă a proprietăţilor pe care înşelătorul le aduce şi prin care omul, fiind înşelat, admite să intre. El nu a devenit părtaş la păcatele noastre pentru că el a intrat în legătură cu slăbiciunile omeneşti. El a asumat chipul robului fără pata păcatului, făcând proprietăţile umane mai mari, dar nu defăimând dumnezeiescul. Pentru că El s-a smerit pe Sine însuşi, prin aceea că nevăzutul s-a făcut văzut prin El şi Creatorul şi Domnul tuturor a voit să fie un muritor, ceea ce a fost o bunăvoinţă a milei, nu o lipsă de putere. Prin urmare, El s-a făcut om, în timp ce El a rămas în chipul lui Dumnezeu, El însuşi s-a făcut om în chipul robului. Fiecare fire păstrează caracteristicile ei proprii fără diminuare, aşa că chipul robului nu defaimă chipul lui Dumnezeu"[807].

Dimpotrivă Eutihie care combate consubstanţialitatea trupului lui Hristos cu al nostru cade prin forţa împrejurărilor în erorile docheţilor. El neagă suferinţa şi

---

[806] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 537-538.

[807] Leo the Great, Epistola 28 dogmatica ad Flavianum, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 279.

moartea Domnului şi învierea Sa, răsturnând întreaga credinţă. Leon presupune în general că Eutihie este de părere să acorde trupului lui Hristos numai chipul uman, dar nu o existenţă reală. În sfârşit el explică afirmaţia lui Eutihie asupra dualităţii firilor înainte de unire, ca o reîntoarcere la eroarea lui Origen, pentru care Domnul a adus din cer cu El un suflet uman preexistent, atunci când învăţătura Bisericii era că sufletul uman a fost creat şi primit în acelaşi moment[808]. Arhimandritul Eutihie combătea nestorianismul la Constantinopol, dar el s-a îndreptat în extrema opusă şi definea unirea celor două firi ca o combinare sau amestecare, în care firea umană ar fi fost complet absorbită de firea dumnezeiască. Ţinând riguros la formula Sf. Chiril, pentru care există în Hristos „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu”, el recunoştea un ipostas şi o persoană în Cuvântul făcut om şi admitea că „Domnul s-a născut din două firi înainte de unire”. El susţinea totuşi că „după unire, o singură fire” ar exista în El şi nu accepta „că trupului Domnului Dumnezeu a fost de o fiinţă cu al nostru”. Astfel, eutihianismul rezultă din monofizitism care, de-a lungul tuturor variaţiilor sale, va persista perseverent în doctrina despre o fire în Iisus Hristos după unire[809]. Epistola papei Leon I către Flavian de Constantinopol este de o importanţă capitală pentru a determina învăţătura ortodoxă înainte de controversele provocate de monofizitism. Ea nu era originală, căci ea repeta formulele anterioare ale lui Tertulian şi ale Fer. Augustin, totuşi Leon le-a dat o claritate şi o precizie mai mare. Aceste principii sunt următoarele. Fiul lui Dumnezeu adevărat şi Fiul Omului adevărat este unul şi acelaşi (ceea ce trebuie să fie repetat

---

[808] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 538.
[809] P. N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second. Chevetogne, 1967, p. 113.

adesea). Însuşirea fiecărei firi sau naturi fiind deci apărată şi în acelaşi timp într-o persoană, smerenia a fost asumată de măreţie, slăbiciunea de putere şi caracterul muritor de veşnicie. Într-adevăr, fiecare fire este apărată fără diminuarea însuşirii sale. După cum condiţia de Dumnezeu nu face să dispară condiţia de rob tot astfel condiţia de rob nu diminuează condiţia de Dumnezeu[810]. Fiecare din firi lucrează ceea ce îi este propriu în comuniune cu cealaltă, adică Cuvântul lucrând ceea ce este propriu Cuvântului şi trupul exercitând ceea ce este propriu trupului. Deci în raţiunea acestei unităţi a persoanei, care trebuie să fie înţeleasă în una şi cealaltă dintre firi, este interpretat că Fiul Omului s-a coborât din cer, atunci când Fiul lui Dumnezeu a luat trup din Fecioara Maria din care s-a născut. Mai mult, se spune că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit şi a înviat, desigur acesta nu a suferit în dumnezeirea Sa, pentru că El este Fiul Unul al Tatălui, coetern şi de o fiinţă cu Tatăl, ci numai în slăbiciunea firii sale umane. În sfârşit, Leon exprima mirarea sa faţă de poziţia lui Eutihie, în acelaşi timp contradictorie şi lipsită de evlavie, pentru care Domnul ar fi avut două firi înainte de unire şi una singură după unire[811].

Epistola lui Leon a găsit o largă aprobare la Sinodul de la Calcedon. Desigur, Leon atingea puţin problemele greceşti subtile, dar, în paginile sale, fiecare recunoaşte la el propria sa convingere fundamentală. Adepţii moderaţi ai

---

[810] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 113; Leon the Great, Epistola (28) dogmatica ad Flavianum, 2-4, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 278-280; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in der Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 126-127.

[811] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 114.

Sf. Chiril găsesc aici pe Fiul considerat ca subiectul adevărat al omului şi accentul pus pe „Unul şi Acelaşi". Ei găsesc aici folosirea comunicării însuşirilor şi, în „comuniunea" despre care este vorba, o idee evidentă a acelei sfinţiri esenţiale a umanităţii[812]. Antiohienii, din partea lor, regăsesc aici accentul pus pe deosebirea celor două firi care, de asemenea în unire, rămân ele înseşi şi erau principiul însuşirilor şi lucrărilor conforme fiecăreia din ele. Episcopii din Iliria şi cei din Palestina au fost surprinşi de ideea celor două firi, dar ezitările lor au fost îndepărtate când li s-a dovedit că ideea se găsea de asemenea la Sf. Chiril. O majoritate zdrobitoare a decis atunci că a doua epistolă a Sf. Chiril către Nestorie, Epistola sa la Ioan cu Simbolul de unire şi această Epistolă din urmă a lui Leon trebuiau să servească criteriului Ortodoxiei pentru interpretarea hristologică a Simbolului de la Niceea şi de la Constantinopol. Numai un grup de preoţi egipteni, care erau fără conducător, din faptul depunerii lui Dioscur, continuă să pretindă formula : constătător din două firi, este adevărat, dar nu în două firi[813].

Episcopii nu voiau să compună un nou simbol, dar reprezentanţii împăratului, care doreau o claritate totală, îi cereau expres. O comisie mică de redactare şi-a asumat această elaborare. Formula reţinută nu ne-a fost păstrată, dar ea trebuia să afirme, ca altădată Flavian, „din două

---

[812] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 334; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 746.

[813] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 334; Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles, Tome II, Paris, 1908, p. 688.

firi"[814]. Majoritatea era mulţumită, dar formula era echivocă. Dumnezeu-Omul este constătător din două firi, care prin unirea lor, au devenit o singură fire (ceea ce Eutihie şi Dioscur puteau de asemenea să accepte) sau El este din două firi de îndată ce unirea a fost realizată precum gândea Flavian şi învăţa Leon? Legaţii pontificali au protestat împotriva formulei şi au ameninţat să transfere sediul sinodului în Apus. După ce s-a ţinut sinodul cu împăratul, reprezentanţii acestuia au compus această ameninţare a lor şi au cerut o decizie clară între Dioscur şi Leon[815]. Episcopii au scris : „Noi credem ca Leon, adversarii săi sunt adepţii lui Eutihie!". S-a format atunci o nouă comisie care a fost compusă din principalii episcopi din toate regiunile, cu excepţia Egiptului. Propoziţia sa a fost aprobată ca definiţia Sinodului de la Calcedon[816].

În ceea ce priveşte celelalte articole de credinţă denaturate de Eutihie, de exemplu ideea de Dumnezeu, Leon observă că Dumnezeu în această erezie este considerat ca imuabil din punct de vedere panteist sau că Logosul, ca şi în erezia ariană, trebuie să fie privit ca o persoană diferită de Dumnezeu şi creată. Învăţătura ortodoxă respinge de asemenea atât una cât şi cealaltă ipoteză. Ea susţine imuabilitatea şi măreţia infinită a Logosului dumnezeiesc de asemenea în Întrupare şi în suferinţa şi moartea lui Dumnezeu-Omul, căci Logosul în

---

[814] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 334.

[815] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p- 335; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, 1979, p. 753-754.

[816] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 335; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Paris, 1963, p. 300-303.

Întrupare nu a părăsit cerul ci s-a arătat numai sub o formă nouă şi a luat o fire umană consubstanţială cu a noastră[817].

Papa Leon a adresat epistole în toate părţile pentru a asigura victoria Ortodoxiei. Moartea subită a împăratului Teodosie survine la 28 iulie 450, la momentul potrivit, căci sora sa Pulcheria, femeie foarte instruită şi ataşată de credinţa ortodoxă, care ia conducerea imperiului, acordă demnitate unui cavaler important, împărtăşind sentimentele sale religioase. Ei nu se gândeau decât să înăbuşe erezia în imperiu şi să restabilească unitatea de credinţă. Ei au determinat convocarea unui sinod ecumenic la Niceea şi au fixat la 17 mai 451 în virtutea autorităţii lor imperiale comune la 1 septembrie 451. Leon nu s-a arătat mai întâi favorabil acestei date, mai ales pentru un sinod care să se ţină în Răsărit, căci el se temea de reîntoarcerea nestorianismului şi o luptă neaşteptată a episcopului de Constantinopol pentru a lua întâietatea asupra celorlalte patriarhate[818].

De altfel având în vedere amânarea scurtă alocată şi disputele din Apus nu se putea aştepta ca episcopii latini să ia parte într-un număr mare. Totuşi se numesc legaţii şi se atribuie unuia din ei, episcopului Paschasin de Sicilia, preşedinţia Sinodului. Puţin timp înainte de deschidere, sinodul a fost transferat de la Niceea la Calcedon. Decretele dogmatice ale acestui sinod sunt cele mai importante pentru hristologie[819]. În Şedinţa a IV-a după ce s-a citit ca regulă a credinţi Simbolurile de la Niceea şi Constantinopol, scrierile Sf. Chiril adoptate la Efes şi

---

[817] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 541; Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 111-112.

[818] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 541-542.

[819] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 542; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 218-219.

Epistola lui Leon către Flavian, Părinţii s-au ocupat în Şedinţa a V-a de redactarea unei mărturisiri de credinţă. O comisie prezidată de Episcopul de Constantinopol, Anatolie, a pregătit una care a ridicat câteva contradicţii în adunarea generală. Se spunea aici că Hristos a fost compus din două firi, dar lipsea afirmaţia celor două firi în Hristos de asemenea după unirea lor. O nouă comisie a fost deci numită şi ea se va prezenta în faţa adunării cu un simbol care a primit asentimentul general[820].

Acesta de asemenea se referă la Simbolul de la Niceea şi Constantinopol, la Epistolele Sf. Chiril şi la scrierile arhiepiscopului Leon al Romei şi zice : „Sfântul Sinod s-a opus acelora care căutau să împartă misterul Întrupării între doi Fii, el exclude de la Sfânta Euharistie pe aceia care îndrăznesc să susţină dumnezeirea Fiului Unul ca fiind capabilă să sufere şi el se opune acelora care îşi imaginează o amestecare şi o confuzie a celor două firi în Hristos. El exclude de asemenea pe aceia care susţin că chipul robului pe care Fiul l-a luat este de o esenţă cerească sau diferită în vreun fel de a noastră şi el anatematizează pe aceia care pretind că înainte de unire au existat două firi ale Domnului şi una singură după unire. Urmând deci Sf. Părinţi am învăţat toţi să mărturisim într-un glas : 1. Pe Unul şi Acelaşi Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârşit pe Acelaşi în dumnezeire şi desăvârşit pe Acelaşi în omenitate, 2. Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat, pe Acelaşi din suflet raţional şi trup, 3. de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi de o fiinţă cu noi pe Acelaşi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat; 4. înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire, în zilele de pe urmă Acelaşi pentru noi şi pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; 5. pe Unul şi Acelaşi

---

820 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 542.

Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, 6. cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit, 7. deosebirea firilor nefiind desfiinţată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi, 8. şi concurgând într-o persoană şi într-un ipostas, 9. nu împărţit şi divizat în două persoane, ci 10. pe Unul şi Acelaşi Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, precum ne-au învăţat de la început proorocii despre El şi însuşi Iisus Hristos şi ne-a predat Simbolul Părinţilor. După cum deci noi am observat această distincţie cu cea mai mare grijă şi cea mai completă exactitudine, Sfântul Sinod ecumenic a decis că nimeni nu poate să prezinte, să subscrie, să susţină sau să înveţe o altă credinţă"[821].

Acest text are următoarele izvoare : Epistola lui Ioan al Antiohiei către Chiril : Noi mărturisim deci pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul născut, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Epistola dogmatică a lui Leon către Flavian : Dumnezeu adevărat şi om adevărat pe Acelaşi dintr-un suflet raţional şi un trup, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii după Dumnezeirea Sa şi Acelaşi născut din Fecioara Maria la plinirea vremii după omenitate, pentru noi şi pentru a noastră mântuire. El este Acelaşi care este de o fiinţă cu Tatăl după Dumnezeirea Sa şi de o fiinţă cu noi după omenitatea Sa, în două firi. Epistolele lui Chiril către Nestorie şi a lui Flavian către Leon : Deosebirea firilor nefiind desfiinţată prin unire. Epistola dogmatică a lui

---

[821] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 543-544; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 178; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 129-130.

Leon către Flavian : Proprietățile ambelor firi rămân păstrate, în aceea că ele concurg într-o persoană. Scrisoarea lui Flavian către Leon : și într-un ipostas. Scrisoarea lui Teodoret : noi nu Îl împărțim în două persoane, pe Unul și Același, care este unul (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p.156-158).

Această definiție este o lucrare cu diferite elemente. În parte câteva variante, prima parte (de la 1 la 4) este împrumutată din Simbolul de unire redactat de antiohianul Teodoret de Cir. Dar din faptul că „Unul și Același", plasat total la început, este fără încetare repetat, această mărturisire fundamentală pentru care alexandrinii s-au angajat așa pasionat dobândește un contur particular. „În două firi" este formula lui Leon I care răspunde la preocuparea antiohienilor[822]. „Neamestecat" este deja la Tertulian, precum și „neschimbat" la Didim și la Sf. Ioan Hrisostom. Între timp aceste două expresii, care spun că divinul și umanul rămân ele însele erau intrate în domeniul comun. „Neîmpărțit și nedespărțit" sunt formule îndreptate împotriva adopționismului care făcea să depindă unitatea de libertatea umană instabilă. Astfel, în unitatea lor, dumnezeirea și umanitatea nu pot decât să fie distinse, dar nu separate. Întreaga formulă în patru termeni a fost elaborată în cursul dezbaterilor Sinodului, probabil sub influența legaților papei[823]. „Două firi" corespunde formulei latine vechi, dar de asemenea învățăturii

---

[822] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, 1974, p. 336; I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon, sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, în „Das Konzil von Chalkedon", Bd. 1, Würzburg, 1951, p. 399-400.

[823] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974,p. 336.

antiohienilor. Propoziția „deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii" este extrasă din a doua epistolă a lui Chiril către Nestorie (7). A spune că „salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi", înseamnă a afirma același lucru în termeni care se întâlnesc deja la Tertulian, dar de asemenea la Chiril și la Leon. De asemenea de la Tertulian și din tradiția latină provine „într-o singură persoană" (8). Antiohienii au vorbit deja de o persoană (prosopon), dar, asociind acest termen celui de ipostas, cum face Proclu și Flavian, înseamnă în sfârșit în mod clar că se vorbește aici de „o persoană", care are aceeași importanță a realității ca în învățătura trinitară. Prin aceasta se afirmă în același timp că Cuvântul însuși, Fiul unic veșnic, este subiectul iconomiei mântuirii (10)[824].

După un secol de lupte foarte dure, s-a construit tot la fel cu aceste elemente de origini diverse o declarație care permite să integreze într-o cunoaștere comună a credinței binele propriu fiecăreia din diferitele școli. Modelul fundamental este format din expresia „Unul și Același", această tradiție veche pentru care Sf. Atanasie și Sf. Chiril au luptat cu o așa fermă perseverență. Acesta nu este o ființă cerească de un grad inferior, acesta este Fiul lui Dumnezeu însuși care a venit la noi să ne mântuiască. Dar El este cu adevărat și în mod deplin un om din natura noastră și din specia noastră. Antiohienii au arătat aceasta față de dochetism și de anumite tendințe din origenismul Alexandriei. Mântuitorul nu este o persoană intermediară, jumătate Dumnezeu și jumătate om, ci El este deodată Dumnezeu și Creator adevărat și un om adevărat. Faptul

---

[824] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 336-337; I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon, în „Das Konzil von Chalkedon", Bd. 1, Würzburg, 1951, p.400-403.

că acest om este Dumnezeu nu înseamnă o limitare a umanităţii Sale, ci dimpotrivă realizarea deplină a acesteia[825]. În gândirea Sf. Irineu, Întruparea Fiului înseamnă apariţia omului nou şi desăvârşit. Pentru terminolog'a sobră a lui Tertulian şi a tradiţiei latine, acest mister se exprimă prin formula : o persoană în două firi. Sinodul nu încearcă să precizeze mai mult ceea ce vor să spună aceste expresii din al căror sens general se degajă deja suficient învăţătura trinitară. Prin termenul de persoană se indică cine este, anume Fiul veşnic, prin cel de firi se indică ceea ce este, adică din aceeaşi fiinţă ca şi Tatăl din toată veşnicia şi din aceeaşi natură cu noi prin evenimentul mântuirii[826].

Sinodul de la Calcedon aduce o purificare după o luptă seculară şi permite acestei Mărturisiri de credinţă, definiţii dogmatice, să devină un bun comun aproape al tuturor Bisericilor până în zilele noastre. În cursul punerilor la punct laborioase, atenţia s-a îndreptat din ce în ce mai mult asupra alcătuirii formale despre Dumnezeu-Omul : dumnezeirea Sa şi umanitatea Sa. Nu se vorbeşte despre semnificaţia mântuitoare a acestui mister, care era totuşi punctul de plecare al întregii reflecţii, decât în măsura în care se integrează Simbolul de credinţă de la Niceea în text. Ceea ce este subliniat, nu este că Fiul, Cuvântul, s-a făcut om, ci că Dumnezeu s-a făcut om şi nu este faptul că El a trăit o viaţă cu adevărat umană,, ci că El

---

[825] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 337; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 270-271.

[826] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p., p. 337; A. Harnack, Precis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 218-219.

şi-a asumat o fire umană adevărată[827]. Putem să vorbim într-un mod aşa de simplu despre „natura" lui Dumnezeu şi să o concepem într-un mod aşa de simplificat, ca sinonimă imuabilităţii şi impasibilităţii ? Scriptura nu vorbeşte despre un Dumnezeu activ ? Natura umană nu este ea de asemenea concepută într-o manieră greacă, ca o compoziţie statică a trupului şi a sufletului ? Marii doctori ai Alexandriei, de la Origen la Sf. Chiril, insistă asupra faptului că viaţa umană putea fi cuvântul dumnezeiesc şi deci Revelaţia. În termenii Sinodului de la Calcedon nu se mai găseşte trăsătura acestei perspective. Viziunea esenţial fixă a formulării despre Dumnezeu-Omul a Sinodului de la Calcedon este expresia care comportă o dificultate. Asupra acestui punct, secolele următoare vor aduce o întregire importantă, dar este semnificativ că Părinţii au înţeles voinţa umană şi lucrarea umană ale lui Iisus înainte de toate ca urmare a autenticităţii firii sale umane şi ca participarea sa autentică la viaţa noastră şi la destinul nostru de oameni (P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut. 10. Paris, 1974, p. 338).

Noi am arătat până acum, cum definiţia de la Calcedon a fost definitivată pentru a mijloci diferitele direcţii ale gândirii creştine asupra misterului lui Hristos. Acum trebuie să ne întrebăm, care este contribuţia pozitivă a Sinodului de la Calcedon la dezvoltarea dogmei creştine şi pe ce bază stă în această privinţă. Episcopii adunaţi la Calcedon au avut intenţia stabilă să nu aducă vreo înnoire,

---

[827] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 337-338; A. de Halleux, La définition christologique a Chalcédoine, în „Revue théologique de Louvain", 7, 1(1976), p. 14.

ci numai să „reînnoiască credinţa neschimbată a Părinţilor". „Urmând Sfinţilor Părinţi", ei au voit să rămână credincioşi Tradiţiei, ai cărei reprezentanţi au fost Chiril şi Celestin. De asemenea Epistola lui Leon oglindeşte această Tradiţie din nou şi Sinoadele de la Niceea, Constantinopol şi Efes o exprimă într-un mod mai liber. Propriu zis Sinodul de la Niceea a apărat Tradiţia ca o mărturie privilegiată şi o consideraţie unică[828]. Care este acum conţinutul propriu zis al acestei Tradiţii ? Acesta este mai întâi credinţa într-unul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Domnul. Aşa spune Simbolul de la Niceea şi Constantinopol, tot aşa defineşte Simbolul de la Efes : „Există numai Unul şi Acelaşi Iisus Hristos, care s-a născut din Tatăl după dumnezeire mai înainte de toţi vecii şi s-a născut din Fecioara Maria după omenitate în timp". Sinodul a reprezentat prin aceasta credinţa transmisă în unitatea persoanei şi a contribuit astfel la revendicarea unui punct de vedere creştin drept, aşa cum acesta a fost reprezentat puternic de Sf. Chiril. Există numai Unul Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Fecioarei Maria, care este neîmpărţit şi Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 164).

Decretul în realitate se emite contra ereziei lui Nestorie despre Născătoare de Dumnezeu şi aminteşte în acelaşi timp combaterea puternică a ereziei prin Chiril. Din cuvintele cheie ale definiţiei, „neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit", ambele din urmă fac aluzie la Nestorie şi curând noi vedem, pentru ce Teodoret a trebuit să se lepede de patriarhii depuşi înainte de reabilitarea sa. Astfel Sinodul în nici un fel nu a deviat de la ceea ce s-a stabilit deja la Efes, ci mai degrabă a învăţat din nou şi a

---

828 Pierre Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963, p. 164.

confirmat ceea ce acesta a stabilit. Între Efes şi Calcedon există prin aceasta o continuitate adevărată şi expresă (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 164-165).

Dar de asemenea după Efes au rămas încă multe de făcut. Eutihie a făcut cunoscută erezia sa printr-o insistenţă perseverentă, pentru că formularea lui Chiril a putut să dea motiv la înţelegeri greşite. De aceea Sinodul după definiţia unităţii personale a învăţat de asemenea clar dualitatea firilor. Deja aici se arată un nou progres în dezvoltarea dogmelor. Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat şi din aceasta urmează în El sunt două firi desăvârşite şi adevărate, care rămân să se păstreze ca atare, „neamestecat şi neschimbat". Aceste amândouă primele cuvinte ale formulei se îndreaptă contra lui Eutihie şi dincolo de el contra oricărei teologii, care minimalizează oarecum umanitatea lui Hristos sau o lasă să dispară în dumnezeire. Ambele firi formează în realitate o unitate, dar rămân deosebite şi intacte cu toate proprietăţile lor (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 165).

Ele există ca atare după unire în mod necontenit. Noi am văzut, cu ce tenacitate şi de asemenea cu ce precauţie legaţii romani au trebuit să lucreze pentru ca episcopii să se abată de la formula „din două firi", deoarece ea admitea o interpretare în sensul lui Eutihie : două firi înainte de unire, dar una după unire. „Există numai un Hristos în două firi", această formulă permite în acelaşi timp păstrarea unităţii şi dualităţii. Apoi firile rămân separate în unire şi după unire. Prin învăţătura sa despre cele două firi Sinodul a stabilit încă odată în plus realitatea din tradiţia credinţei şi tainei mântuirii odată pentru totdeauna. Hristos, care este de o fiinţă cu Tatăl, este de asemenea de o fiinţă cu oamenii, „asemenea nouă întru toate, în afară de

păcat" (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 165-166). În acest fel formularea învățăturii a făcut un progres și a fost întotdeauna mai exactă. Un mod de exprimare, care la Chiril numai cu multe explicații a putut să se înțeleagă drept-credincios, a fost părăsit definitiv față de interpretarea falsă fără îndoială, pe care i-au dat-o Eutihie sau Dioscur. Unirea celor două firi deosebite și totuși nedespărțite se realizează nu printr-o amestecare sau printr-o creștere una într-alta. Rezultatul lor nu este o fire (physis) unică și de aceea nu se poate să se vorbească cu Chiril despre o unire „naturală" (Anatematisma 3). Unitatea nu se realizează prin unirea sau „legătura" celor două firi subzistente despărțit, care formează o persoană (prosopon) morală (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 166). Sinodul a stabilit astfel terminologia pentru afirmațiile învățăturii hristologice, după cum s-a stabilit învățătura trinitară deja spre 360 : o ființă – trei ipostasuri. Persoana subzistentă (Hypostasis) a fost deosebită de firea (physis) concretă. Pe de altă parte termenul „prosopon" a fost pus pe același plan cu „hypostasis", dar nu desemnează apoi mai mult persoana psihologică sau morală, ci o persoană subzistentă. Aici se arată, cum vocabularul teologiei apusene pentru clarificarea noțiunilor a fost deosebit. Când se expune această relație în mod schematic, se poate spune că teologia alexandrină prin învățătura despre o persoană a dedus de asemenea o fire (physis), cea nestoriană prin învățătura ei despre două firi ajuns de asemenea la o dualitate a persoanelor. Dogma de la Calcedon confruntă aceste două direcții în teologia unei dezvoltări esențiale. Ea se eliberează de expresiile obișnuite interpretate dublu și învață o persoană sau o ipostasă în două firi. Unul și Același Fiul lui Dumnezeu este de asemenea Fiul Fecioarei Maria,

Cuvântul întrupat este în acelaşi timp Dumnezeu şi Om (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 166-167). Modul cum această unică ipostasă subzistă acum în două firi, este problema, pe care şi-au pus-o teologii mai întâi în secolul al VI-lea în dezvoltarea următoare a controverselor monofizite. Dar dogma hristologică esenţială a fost stabilită în anul 451. Când se citeşte aprecierea propriu zisă aşa puternică a Sinodului de la Calcedon aşa cum ea se găseşte chiar la istoricii catolici, atunci se poate cu greu să se formeze o părere despre realizarea din 451. Mulţi au văzut în aceasta un act de răzbunare al teologiei antiohiene şi romane faţă de teologia lui Chiril, căreia Leon i-a căzut ca jertfă, alţii un triumf al Constantinopolului şi Romei asupra Alexandriei, ale cărei idei religioase profunde şi legături s-ar fi maturizat pentru schismă printr-o denaturare. Apoi alţii au considerat Sinodul ca o măsură teologică fără menajamente, care nu a realizat nici o unire a inimilor. În cel mai rău caz s-a putut să se vadă un fel de politică şovăitoare, un „compromis" între Chiril şi Leon şi o înţelegere pur exterioară, care în fond însă în nici un fel nu a însemnat o hotărâre limpede în favoarea uneia din cele două părţi (Pierre-Thomas Camelot, Ephesus und Chalcedon, Mainz, 1963, p. 167-168).

Pentru a stabili sensul exact al Dogmei de la Calcedon este necesar să privim discuţiile care au precedat formularea ei finală. Anumiţi episcopi şi-au exprimat preocuparea că Tomosul lui Leon se deosebea într-o oarecare măsură de învăţătura lui Nestorie. Pentru această raţiune un prim plan al Dogmei a vorbit despre „un Hristos din două firi" mai degrabă decât „un Hristos în două firi". Unitatea persoanei lui Hristos a fost astfel mai puternic explicată şi preocuparea hristologiei alexandrine a fost apărată. Mai târziu formula „un Hristos din două firi" a

devenit deviza monofiziților[829]. Faptul că Sinodul în cele din urmă a vorbit despre Hristos Unul „în două firi" indică adoptarea de către acesta a preocupării de hristologia antiohiană şi dorința lui de a exclude orice interpretare eronată a Dogmei de la Calcedon. Pe de altă parte, în confirmarea predicatului „purtătoare de Dumnezeu" cu referință la Fecioara Maria şi în accentuarea unității persoanei lui Hristos, punctele de bază ale hristologiei alexandrine au fost deci adoptate. Pentru această rațiune nu este uşor să se spună dacă Dogma de la Calcedon este mai apropiată de hristologia antiohiană sau de hristologia alexandrină. Ea în mod real a adoptat elemente decisive din ambele concepții hristologice, în timp ce ea în mod atent a evitat punctele unilaterale[830]. Dogma nu conține nici insistența lui Chiril asupra „unității ipostatice", nici opinia antiohiană că Logosul s-a sălăşluit în omul Iisus. În schimb sublinierea este pusă atât pe unitatea persoanei cât şi pe individualitatea firilor. Aceasta este împlinită prin susținerea că Hristos poate fi cunoscut în două firi „în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit", adică, unitatea nu poate fi înțeleasă în sensul unei amestecări a celor două firi[831].

Din cauza celor mai controversate probleme, Sinodul de la Calcedon a luat decizia cea mai înțeleaptă, care, de altfel, este exprimată într-o terminologie autoritară. În Dogma de la Calcedon, Apusul ar fi dat un răspuns

---

[829] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 92-93.

[830] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 93; A. Harnack, Précis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 218-219.

[831] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 93; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 178.

Răsăritului. Pe aceeaşi bază a tradiţiei lor teologii greci ar fi fost într-o poziţie de a accepta astfel un punct de vedere echilibrat. Hristologia apuseană tradiţională, pe de altă parte, a dobândit contururi aspre ca un rezultat al acestei confruntări cu problemele Răsăritului. În final, trebuie să fie spus că Dogma de la Calcedon s-a ocupat de problemele care au fost dezbătute de antiohieni şi alexandrini şi a încercat să răspundă la ele, dar făcând aceasta a ales în mod drept să ia o poziţie de mijloc între neutralitate, pe de o parte, şi, pe de altă parte, o încercare speculativă de a înţelege profunzimea misterului pe care noi îl întâlnim în persoana lui Iisus Hristos[832]. Nimeni din cei care examinează Dogma fără de fundamentul controverselor hristologice care au precedat-o nu poate să se încarce cu încercarea de a defini persoana lui Iisus Hristos sau de a forţa inexprimabilul în forme conceptuale. Opusul este argumentul. În faţa discuţiilor interminabile privind relaţia dumnezeirii şi umanităţii în Iisus Hristos, Dogma de la Calcedon mărturiseşte credinţa creştinătăţii. Ea face aceasta într-un sens care este simplu şi totuşi neîntrecut de clar şi izbitor prin afirmarea că Iisus este o persoană şi că El este în acelaşi timp Dumnezeu şi om. Făcând astfel ea nu elimină problemele speculative. Ceea ce face ea este că dă acestora o direcţie în care exclusiv orice încercare de a vorbi corect despre dumnezeirea şi umanitatea lui Iisus Hristos trebuie continuată. Nu se poate spune, astfel, că prin definirea acestei dogme speculaţia greacă a ieşit victorioasă asupra credinţei creştine. Dimpotrivă, această dogmă în mod precis este

---

[832] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 93-94; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 272.

aceea care a ridicat o stavilă contra speculației sau, cel puțin, împotriva unei forme exagerate a ei[833].

Trebuie să fie observat că aceste definiții ale Sinodului de la Calcedon nu merg dincolo de declarațiile Epistolei lui Leon. Hristologia apuseană a fost forțată de teologii greci, pentru ca hotărârea Sinodului să marcheze o ruptură, nu numai cu Dioscur și Eutihie, dar de asemenea cu mult elogiatul Chiril. Formula păstrând specificul celor două firi a fost contrară punctului de vedere al lui Chiril, așa deci termenii, „neamestecat, neschimbat". Contradicțiile hristologice ale Răsăritului nu au găsit soluția, ca să nu mai vorbim de o soluție a problemei hristologice în general. Dar în cursul dezvoltării un element a fost din fericire introdus și noi nu-l putem privi altfel, care, în forma acum asumată de dispută și terminologia epocii, a fixat o barieră împotriva punctelor de vedere extreme în direcția fiecăruia[834]. Trebuie să fie reamintit, de asemenea, că nu este sarcina simbolurilor de a stabili teorii dogmatice. Ele mai mult dau expresie convingerilor religioase ale epocii lor. Asemenea convingeri și-au găsit expresia în Crezul de la Calcedon, în mod esențial, în consecvența circumstanțelor specifice ale perioadei, într-o formă negativă. Deoarece formula despre o persoană și două firi a fost adoptată ca o dogmă stabilită, Hristos istoric a învins, ca normă și corectare a ideilor dogmatiștilor[835]. „Definiția de la Calcedon, mărturisind pe

---

[833] B. Lohse, A Short History of Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 94.

[834] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 272; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 222.

[835] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrine. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 272; R. Seeberg,

Hristos ca o persoană în două firi, dar firea omenească ipostaziată în persoana Cuvântului, a fost epocală şi providenţială din mai multe puncte de vedere. Ea a salvat omenitatea în Dumnezeu, adică realitatea ei pentru veci în cea mai adâncă intimitate a lui Dumnezeu. Prin aceasta a evidenţiat demnitatea ei şi comuniunea noastră cu Dumnezeu însuşi prin omenitatea primită de El, adică mântuirea noastră, căci chiar Dumnezeu a devenit pentru veci persoană a firii omeneşti, persoană omenească între oameni"(Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III(1951), nr. 2-3, p. 437). Sinodul de la Calcedon a stabilit raportul dintre natură sau fire şi persoană, şi dualitatea firilor în Iisus Hristos. „Mai precis Calcedonul a stabilit că natura omenească poate fi ipostaziată în persoana Cuvântului divin, că ea îşi află în El persoana şi libertatea perfectă, sau că El poate deveni persoana perfectă a firii omeneşti, deci că tot omul în apropiere de Dumnezeu se poate realiza cât mai deplin ca persoană şi ca libertate. Gândirea bisericească ulterioară, şi cu o consecvenţă perfectă cea ortodoxă, a adâncit unele din aceste aspecte ale definiţiei de la Calcedon. Dar miezul de taină al problemei, chipul în care ipostasul divin a devenit ipostas al naturii umane, sau natura umană şi-a găsit în El un ipostas propriu, rămâne mai departe temă de meditaţie pentru cugetarea teologică. Ea implică problema persoanei şi a raportului ei cu fiinţa"(Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiţia dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III(1951), nr. 2-3, p. 438). În Iisus Hristos nu este numai o persoană obişnuită şi o relaţie a ei cu o fiinţă umană, ci este o persoană dumnezeiască şi o relaţie a ei cu

---

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 222.

o ființă umană, căci firea umană nu are un ipostas propriu ci este enipostaziată în persoana lui Dumnezeu Cuvântul.

„Prin definiția de la Calcedon s-a dat expresia cea mai justă învățăturii evanghelice, că prin Hristos, Dumnezeu s-a făcut om și omul s-a făcut Dumnezeu, că s-a realizat apropierea maximă între om și Dumnezeu, că s-a înlăturat peretele din mijloc. Definiția aceasta a fost opera Duhului Sfânt" (Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiția dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia", III(1951), nr. 2-3, p. 439).

În legătură cu Dogma de la Calcedon se poate conchide că amenințarea unității Bisericii a fost un pericol pentru pacea internă a imperiului, în mod deosebit pentru legătura dintre partea răsăriteană și apuseană. Ea a putut după situația lucrurilor să fie prevenită numai printr-un compromis politic-dogmatic, care a îndreptat pozițiile fundamentale divergente. Din această cauză succesoarea lui Teodosie II, sora sa Pulcheria (399-453) și noul împărat Marcian (circa 396-457), au lucrat imediat după 450 pentru o nouă orientare programatică în sensul unui consens cuprinzător. Sinodul condus de ei la Calcedon a adoptat în 451 un text complex cuprinzător pentru respingerea ambelor extreme eretice „nestorianismul" și „eutihianismul", prin aceasta o formulă hristologică, ca explicare la Simbolul de la Niceea, care a fost valabilă ca dogmă oficială (dogma propriu zisă de la Calcedon). Cu toată orientarea puternică spre Chiril al Alexandriei acesta a pronunțat învățătura despre cele două firi în mod puternic și o respingere explicită a monofizitismului[836]. Aceasta a prejudiciat din capul locului acceptarea în celelalte părți ale Bisericii Răsăritene. Chemarea expresă a lui Leo al Romei a fost suspectată chiriliană, deoarece în

---

[836] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, 183.

Epistola acestuia s-a găsit „dualismul" incriminat. Sinodul de la Calcedon nu a putut să salveze unitatea Bisericii, mai mult o înăsprire a conflictului existent a acționat până la sciziunea Bisericii. Istoria lucrării sale a fost pe de o parte grozavă, dar pe de altă parte a fost valabilă ca epocală, deoarece această normă hristologică, cu interpretarea produsă în timpul următor, constituie pentru Bisericile Ortodoxă, Catolică şi Evanghelică bazele învățăturii obligatorii până astăzi[837].

La Sinodul de la Calcedon (451) poziția s-a schimbat în favoarea Papei şi Epistola lui a constituit un fundament pentru dezbaterile sinodului. Acum a fost respinsă pătrunzător concepția alexandrină şi a fost lăudat punctul de vedere apusean al lui Leon I. Totuşi nu s-a aprobat în mod direct Epistola Papei ca hotărâre a sinodului, ci s-a aranjat o nouă formulă, care în mod puternic poartă pecetea hristologiei apusene şi se respinge pe de o parte Nestorie, iar pe de altă parte Eutihie, adică diofizitismul pronunțat ca şi monofizitismul tipic. Pe de o parte sinodalii condamnă pe cei care învață despre „doi fii", iar pe de altă parte ei condamnă pe cei care acceptă „două firi înainte de unire, dar nu după unire"[838].

Deciziile Sinodului de la Calcedon prezintă hotărârile la care s-a ajuns în timpul diferitelor controverse şi constituie rezumatul, conform Simbolului de credință, raționamentelor care s-au pregătit în cadrul hristologiei. O privire asupra unora din învățăturile hotărâtoare din

---

837 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 183.

838 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 80; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 66.

formulă arată cum diferitele probleme controversate s-au ataşat de concepţiile anterioare şi s-au decis[839].

„Noi mărturisim pe Unul şi Acelaşi Fiu (contra lui Nestorie, care într-un asemenea mod deosebea între fiul lui David şi Fiul lui Dumnezeu, pentru că s-a considerat, că el a învăţat despre „doi fii"), Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârşit pe Acelaşi în dumnezeire (contra dinamismului, împotriva lui Arie şi Nestorie) şi desăvârşit pe Acelaşi în omenitate, Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat pe Acelaşi din suflet raţional şi trup (contra lui Apolinarie, care a substituit sufletul uman al lui Hristos cu Logosul şi a acceptat în El un „trup ceresc"), de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire (Simbolul de la Niceea) şi de o fiinţă cu noi pe Acelaşi după omenitate (contra lui Eutihie), după toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire, în zilele din urmă Acelaşi pentru noi şi pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate (Chiril împotriva lui Nestorie, Sinodul de la Efes 431); pe Unul şi Acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, cunoscut în două firi (hristologia apuseană) în chip neamestecat, neschimbat (împotriva lui Eutihie şi mai înainte concepţiile lui Apolinarie), neîmpărţit, nedespărţit (contra lui Nestorie), deosebirea firilor nefiind desfiinţată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi, şi concurgând într-o persoană şi într-un ipostas, nu împărţit şi divizat în două persoane, ci pe Unul şi Acelaşi Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos"[840].

---

[839] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 80; G. Aulén, op. cit., p. 66.
[840] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 80.

Importanţa Sinodului de la Calcedon a fost extraordinar de mare. Intenţia hotărârii a fost de a uni concepţia antiohiană cu cea alexandrină. Nestorie a fost condamnat, dar nu şi ceilalţi antiohieni. Concepţia lui Eutihie a fost respinsă, dar a lui Chiril a fost recunoscută ca ortodoxă. S-a ţintit mult mai departe chiar, adică să se unească Răsăritul cu Apusul în aceste probleme dogmatice. Leon I, care a dat o formulare apuseană hristologiei, a avut o mare influenţă asupra formulării definiţiei sinodului. Deci, aici Antiohia, Alexandria şi Roma s-au unit într-o formulare de învăţătură ortodoxă comună[841].

Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, importanţa generală a Dogmei de la Calcedon constă în aceea că a ales în mod serios să apere realitatea firii umane a lui Iisus. Dacă Simbolul de la Niceea a spus că Hristos este de o fiinţă cu Dumnezeu, pe care noi îl întâlnim în El, Sinodul de la Calcedon spune că Hristos este om ca şi noi sau mai corect că în spatele formulărilor de la Calcedon există efortul de a exprima certitudinea că pe Dumnezeu noi îl întâlnim în Iisus Hristos într-un astfel de mod că în acelaşi timp umanitatea istorică a lui Iisus se păstrează[842].

9. Controversele hristologice monofizite şi monotelite. După Sinodul de la Calcedon au apărut controverse doctrinare îndelungate în parte condiţionate de motive politice, dar de asemenea conduse de teologia care a fost sancţionată prin hotărârile sinodului. Numeroase grupuri, mai ales în Biserica din Răsărit, s-au opus unor anumite expresii din formula de la Calcedon, prin care s-a considerat că se află o concesie făcută doctrinei lui Nestorie despre cele două persoane în Hristos şi ca urmare o negare a unităţii persoanei lui Hristos. S-a vorbit despre

---

[841] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 81; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 66.
[842] G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 67.

faptul că Hristos se prezintă acolo ca un „chip al lui Dumnezeu cu două fețe”[843]. Prin această opoziție au apărut așa numitele direcții monofizite, printre care se pot deosebi două grupuri principale. Un grup dintre aceste direcții reprezintă o concepție mai moderată și deviază doar puțin de la hristologia ortodoxă, deși a refuzat să recunoască hotărârile de la Calcedon. Cel mai de seamă reprezentant al acestei direcții este Sever de Antiohia, care în teologia sa se asociază lui Chiril al Alexandriei. Formula menționată mai sus „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu ” este interpretată de Sever de Antiohia în așa fel că, cuvântul „fire”(natură) corespunde mai degrabă conceptului de „ipostas” sau „persoană” decât ceea ce formula de la Calcedon a înțeles prin „fire” (adică „natură”). Concepția lui nu exclude astfel învățătura Bisericii despre cele două firi. El susține de asemenea că Hristos este om adevărat[844].

În cadrul celeilalte ramuri a monofizitismului există o concepție care amintește de Apolinarie din Laodiceea sau de eutihianismul respins de Sinodul de la Calcedon. Cei care susțin acest fel de concepție monofizită pleacă de la faptul că Hristos în umanitatea Sa nu poate să fie de o ființă cu noi fără să fi transformat firea omenească în concordanță cu cea dumnezeiască[845]. Ei nu pot în mod evident să aprecieze umanitatea adevărată a lui Hristos, ci se gândesc la trup într-un fel sau altul îndumnezeit. Conform unei teorii, astfel trupul lui Hristos deja de la începutul Întrupării ar fi îndumnezeit și înălțat la nemurire.

---

[843] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 81; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 67.
[844] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 81.
[845] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 81-82; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 67.

Aceleaşi însuşiri pe care trupul lui Hristos le are după înviere, au vrut să se atribuie acestuia de la început. Această concepţie, adesea numită aftartodochetism (de la aftartos, nemurire) a fost reprezentată printre alţii de Iulian de Halikarnas[846].

Critica monofiziţilor adusă calcedonienilor a mers apoi mai departe susţinând că ar fi absurd să se vorbească despre două firi în Hristos şi numai despre o persoană sau ipostas. Firea sau natura trebuie să cuprindă de asemenea ipostasa independentă. Nu s-a putut vorbi despre o fire umană adevărată fără ca de asemenea să se socotească aceasta ca o existenţă personală independentă. Dacă se acceptă două firi, aceasta înseamnă, considerau ei, că în realitate trebuie să se considere de asemenea două persoane[847]. Când în timpurile care au urmat s-a interpretat formula de la Calcedon, s-a luat în consideraţie critica relatată acum şi ei s-au străduit să se accentueze mai puternic unitatea în persoana lui Hristos. Punctul de vedere monofizit nu a învins totuşi, ci Calcedonul a dobândit supremaţia. Într-o anumită măsură a rămas totuşi nerezolvată problema, pe care monofiziţii au exprimat-o astfel : cum se poate vorbi despre două firi că se unesc cu discuţia despre o persoană sau ipostas[848].

Un răspuns la problema principală a controverselor monofizite întâlnim la Leonţiu de Bizanţ (485-543). El se întemeiază în parte pe filozofia lui Aristotel şi aparţine celor dintâi care au introdus în teologie această filozofie ca un instrument. Dar în teologie în mod principal el a preluat

---

[846] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 82; A. Harnack, Précis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 220.

[847] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 82.

[848] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 82.

terminologia capadocienilor şi a adăugat noţiunea de „enipostaziere”, ca o rezolvare a contrazicerii dintre concepţia monofizită şi diofizită[849]. Punctele de plecare sunt conceptele vechi folosite în învăţătura despre Treime, physis (fire, natură) şi hypostasis (prosopon). Physis indică existenţa lucrului, că acesta este şi este făcut într-un anumit mod. Aceasta exprimă ceea ce face lucrul ceea ce este. Noţiunea de ipostas desemnează că ceva există pentru sine ca subiect independent. Aceste noţiuni sunt generale dinainte. În hristologie se prezintă deci Hristos cu două firi într-o persoană. Problema este deci aceasta, dacă poate să existe o „fire”, care este adevărată în felul său, dar nu are ipostas independent. Această problemă caută să o explice Leonţiu de Bizanţ prin noţiunea de enipostaziere. Aceasta este posibil, ca să existe o fire, care nu are existenţă independentă, dar are existenţa sa în alta. În Hristos există numai un ipostas şi acesta este ipostasul Logosului, care există din veşnicie şi în timp ia firea omului. Prin aceasta ipostasul Logosului devine de asemenea pentru Hristos omul, în aşa fel că firea omenească a lui Hristos are ipostasul său în Logos. Aceasta nu este fără ipostas, ci are ipostasul său în altceva, adică în Logos[850]. Logosul care este persoana constitutivă constituie ipostas de asemenea pentru firea umană. Aceasta la rândul său nu are existenţa independentă, ci se

---

[849] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 82; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 68; A. Harnack, Précis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 222. Pentru poziţia dogmatică a lui Leonţiu de Bizanţ faţă de Nestorie şi Eutihie a se vedea : F. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftstellr der Griechischen Kirche, Leipzig, 1887, p. 37-74.

[850] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 83; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 68; R. Seeberg, Text-book of History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon 1997, p. 275-276.

ridică în Logos. Totuşi se menţine afirmaţia că firea umană este adevărată, adică, constă din trup şi suflet. Teologia enipostazierii a fost confirmată ca o interpretare corectă a Sinodului de la Calcedon la Sinodul V ecumenic de la Constantinopol din 553. Prin aceasta monofiziţii au câştigat audienţă într-o anumită măsură pentru punctele lor de vedere. Dar ei nu ar fi fost mulţumiţi cu soluţia, pe care Leonţiu de Bizanţ a prelucrat-o. Raţionamentul lui a mers spre o explicaţie pur logică, în timp ce ei au vrut mai mult sau mai puţin să dea expresie unei unităţi naturale. După acest timp monofiziţii s-au izolat şi au format comunităţi proprii, mai ales în Siria, Palestina şi Egipt. Mai multe Biserici naţionale răsăritene s-au considerat cu caracter monofizit : armeană, siro-iacobită, egipteană şi mai târziu Biserica abisiniană. În general, monofizitismul reprezentat de Sever de Antiohia a fost mai puţin pronunţat decât cel care a fost preluat de aceste comunităţi[851].

În explicaţia pe care Leonţiu de Bizanţ a dat-o formulei „unul din Sfânta Treime a pătimit în trup", el a stabilit distincţia absolută dintre ipostas şi fire, distincţie pe care nici Chiril şi nici teologii antiohieni n-au acceptat-o în totalitate : Cuvântul rămâne nepătimitor în firea Sa divină, dar suferă în firea Sa omenească. Astfel, formula „unul din Sfânta Treime a pătimit în trup" clarifică formula calcedoniană care afirma simplu unirea firilor „într-un ipostas". Ipostasul este cel preexistent al Logosului, care, înainte de întruparea din Fecioara Maria şi pe Cruce, şi-a păstrat nealterată identitatea personală. În acest ipostas rezidă unirea firilor sau naturilor, care nu pot fi niciodată confundate. Ambiguitatea formulelor lui Chiril („o singură fire a Cuvântului întrupat") şi ale lui Leonţiu de Bizanţ

---

[851] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 83; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 68.

(unire „esenţială") a fost definitiv clarificată. Căci, pe de-o parte, moştenirea Calcedonului este în chip desăvârşit păstrată : firile, chiar şi după unire, rămân două, pentru că la firea divină necreată ca atare nu poate, niciodată şi sub nici o formă, să participe firea creată[852]. Dar, pe de altă parte, umanitatea asumată de Logosul, „enipostaziată" într-Însul şi îndumnezeită prin energiile Sale, devine ea însăşi izvor de viaţă dumnezeiască, căci este îndumnezeită nu prin har, ci fiindcă devine trupul propriu al Cuvântului[853].

Leonţiu de Bizanţ apăra în mod deosebit definiţia Sinodului de la Calcedon împotriva stăruinţelor nestorienilor şi monofiziţilor care, în favoarea punctului lor de vedere, obiectau că după definiţia sinodală firea umană în Hristos era fără ipostas. Leonţiu care admitea că firea nu există în ea însăşi, ci în indivizi particulari, formulează această axiomă : „O fire fără ipostas, şi anume o esenţă nu poate niciodată să existe". O fire fără ipostas este o abstracţie şi un concept pur[854]. Atunci când noi atribuim lui Hristos o fire umană în primul rând, se pare că noi suntem constrânşi să admitem în El de asemenea un ipostas uman. Totuşi aceasta va fi eronat, căci, între ipostas şi absenţa ipostasului, există un mijloc, şi anume enipostaziată, adică cel care nu există în el însuşi, ci există

---

[852] John Meyendorff, Hristos în gândirea creştină răsăriteană, Bucureşti, 1997, p. 83, 84; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 2 pref., în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 254-255; Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, 4, 6, în „The Later Christian Fathers", London, 1974, p. 258.

[853] John Meyendorff, Hristos în gândirea creştină răsăriteană, Bucureşti, 1997, p. 84.

[854] Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 115; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 192.

în altul, constituind cu el un tot. De asemenea umanitatea Domnului nu este fără ipostas, căci ea există. Ea nu există în ea însăşi, ci ea este enipostaziată, pentru că ea există în Cuvântul, care a luat-o ca a Sa, ca bun al Său şi i-a dat un ipostas propriu. Ea este enipostaziată, în măsura în care „enipostaziată arată că aceasta nu este pentru El un accident de a avea existenţa într-altul şi a nu fi considerat în el însuşi". Pentru a elucida această distincţie, Leonţiu invocă exemple şi comparaţii, mai ales unirea sufletului şi a trupului[855]. El pune această unire înainte ca o imagine a unirii ipostatice : a) pentru că sufletul este unit substanţial cu trupul, ca cele două firi în Cuvântul; b) pentru că, în om, sufletul conservă proprietăţile sale spirituale proprii şi trupul semnele distinctive care îl caracterizează, astfel în Cuvântul făcut om, fiecare fire apără proprietăţile sale şi semnele sale distinctive; şi c) pentru că unirea sufletului şi a trupului într-o persoană şi un ipostas, omul, ne conduce la conceptul de unire a Cuvântului şi a firii umane asumată de El într-o persoană. Totuşi, Leonţiu folosind această imagine are o rezervă serioasă şi demnă de atenţie. El remarcă într-adevăr că din unirea sufletului şi a trupului nu rezultă numai un individ, un om singur şi unic, ci specia şi natura umană la care participă numeroşi indivizi. În Hristos faptul însuşi nu se produce. Din unirea în El a celor două firi nu rezultă o fire care ar putea să fie numită „creştinătate" sau „specie a lui Hristos", care ar putea să transmită încât să fie mai mulţi Hristoşi, după cum natura există în mai mulţi oameni. Hristos este Unic şi Unul, El

---

[855] Panagiotis Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 115-116; F. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Leipzig, 1887, p. 37-39.

nu este o natură, ci o ipostasă unică, netransmisibilă şi incomunicabilă[856].

Astfel, Leonţiu de Bizanţ respinge pe nestorieni şi observă că, Cuvântul fiind desăvârşit a luat o fire umană adevărată. Această fire este totuşi lipsită de propria Sa persoană, pentru că ea nu există în ea însăşi, ci există în Cuvântul, căruia ea aparţine şi care asumând-o îi dă existenţă. În ceea ce priveşte pe monofiziţi, el observă că dacă semnele distinctive proprii ale firii umane sunt „de existenţă raţională şi coruptibilă", acestea se întâlnesc în Hristos şi de aici noi suntem obligaţi să admitem că în El există de asemenea firea umană şi în mod consecvent în persoana lui Hristos sunt două firi, dumnezeiască şi omenească[857].

După controversa monofizită urmează aşa numita controversă monotelită. Este vorba despre problema dacă în Hristos există o voinţă sau două voinţe. Este remarcabil faptul că problema hristologică aici parţial a fost transpusă de la planul metafizic pe planul psihologic concret. Totuşi s-a ajuns la o mai mare claritate de abia pe acest drum. Monoteliţii au acceptat învăţătura despre două firi, dar au acceptat numai o singură voinţă în Hristos, aceea a Logosului dumnezeiesc. S-a voit să se aprecieze unitatea psihologică, care pecetluieşte chipul lui Hristos din Biblie. Voinţa s-a considerat că aparţine persoanei şi constituie o parte din fiinţa acesteia[858]. Dimpotrivă dioteliţii au considerat că în acest fel s-a ajuns aproape la o concepţie dochetă. O fire umană adevărată în Hristos presupunea de

---

[856] Panagiotis Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 116.
[857] Panagiotis Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 116.
[858] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 84; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 69.

asemenea o voință umană adevărată, după cum firea dumnezeiască avea o voință dumnezeiască. Astfel, s-a acceptat atât voința dumnezeiască cât și voința omenească în Hristos, dintre care cea dinainte s-a gândit să exercite dominația și să lucreze prin cea din urmă, în așa fel că nu apare nici o discrepanță între ele. O astfel de concepție a fost dezvoltată de Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) și a fost acceptată ca învățătura Bisericii la Sinodul al VI-lea ecumenic de la Constantinopol (680-681), așa numitul Sinod Trulan I. La acest sinod s-a căutat să se unească diotelismul cu noțiunea de enipostaziere, adică să se accentueze independența ambelor firi și existența firii umane în cea dumnezeiască. Hotărârile ar fi fost totuși dificile[859].

10. Apărarea dogmei despre cele două voințe și două lucrări în Hristos de către Sf. Sofronie al Ierusalimului și Sf. Maxim Mărturisitorul. În cele două secole care au urmat după Sinodul de la Calcedon, hristologia va rămâne obiectul unor vii discuții. Dar, din partea ortodoxă, însuflețitorii au fost mai puțin episcopii decât monahii, așa încât preocupările pastorale au fost mai puțin prezente în discuțiile care se împotmoleau adesea în dispute de o subtilitate extraordinară. Dacă totuși noi abordăm un punct de vedere privind această perioadă, este că, în acest caz, noi avem convingerea că o întregire esențială și o rectificare au fost aduse Sinodului de la Calcedon și că atât una cât și cealaltă sunt trecute foarte adesea neobservate în

---

[859] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 84; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 69-70. Hotărârile Sinodului VI ecumenic nu au fost recunoscute de Reformatori (B. Hägglund, op. cit., p. 84)

ciuda valorii mari pe care ele o prezintă pentru credinţa în Hristos[860].

Majoritatea episcopilor egipteni continuau să combată Sinodul de la Calcedon, gândind că acesta a trădat Sinodul de la Efes şi a favorizat nestorianismul. Curentul anticalcedonian, al cărui cuvânt de ordine era „o singură fire", va găsi un vast ecou printre monahi, mai ales în Egipt şi Siria. Monofizitismul, care se diviza el însuşi în mai multe şcoli, devine în aceste două ţări religia poporului. O astfel de situaţie nu era fără pericol din punct de vedere politic. Prin propria lor cultură aceste provincii ale Imperiului se îndepărtau din ce în ce mai mult de Constantinopol şi ele erau în plus ameninţate de perşi şi de islam. Împăraţii şi patriarhii capitalei încercau fără încetare să dea satisfacţie curentelor monofizite pentru a întări loialitatea politică prin sentimentul unei apartenenţe religioase comune. Aceasta era posibil în toată fidelitatea faţă de Sinodul de la Calcedon, căci era suficient să se afirme mai puternic că nu s-a realizat la sinod unitatea persoanei dumnezeieşti, chiar cu riscul de a vedea că este pusă în umbră autenticitatea vieţii omeneşti a lui Iisus în faţa strălucirii fiinţei dumnezeieşti[861]. Adesea a venit un atac indirect contra Sinodului de la Calcedon. Astfel a fost controversa „celor trei capitole", în care în primul rând împăratul Justinian (527-565), apoi, după o rezistenţă vie, Papa Vigiliu (537-555) şi Sinodul al V-lea de la Constantinopol (553) au pronunţat o condamnare postumă

---

[860] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 339; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'age patristique (430-800), Paris, 1928, p. 188-189.

[861] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 339-340.

nu numai împotriva lui Origen, dar de asemenea contra Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir şi Ibas de Edesa. Deşi ortodoxia celor trei a fost în mod expres recunoscută la Sinodul de la Calcedon, ei au fost denunţaţi deci ca favorizând nestorianismul[862].

Din acest punct de vedere trebuie să se vadă acţiunea Patriarhului Sergiu al Constantinopolului (610-638), susţinut de împăratul Heraclius (610-641). După învăţătura sa există două firi în Hristos, dar o singură lucrare divino-umană. Prin aceasta, el făcea o concesie importantă unei idei esenţiale a monofiziţilor care se opuneau mai ales modului în care Papa Leon, în Tomosul său a împărţit lucrările lui Dumnezeu-Omul între cele două firi[863]. În mod efectiv, s-a ajuns în mai multe provincii la o reconciliere cu Constantinopolul. Dar Sergiu se izbea totuşi de o rezistentă vie din partea lui Sofronie al Ierusalimului (634-638), care vedea acolo o trădare faţă de Sinodul de la Calcedon. În anul 638, împăratul promulgă un decret care interzicea să se vorbească de acum înainte „de una sau de două lucrări", căci „Unul şi Acelaşi Fiu unic, Domnul nostru Iisus Hristos, a lucrat dumnezeieşte

---

[862] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 340; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 178; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 276-277, Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 192.

[863] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis", Paris, 1974, p. 340; W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor der Pharan und seine Zeit, Berlin, 1957, p. 152.

ca şi omeneşte"[864]. Dar „Ekthesis" al lui Heraclius mergea mai departe. Pentru a evita să dea impresia că există în Hristos două voinţe opuse, spunea : „Noi mărturisim că există o singură voinţă a Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, căci trupul său însufleţit de Duhul nu a exercitat niciodată activităţi care îi sunt proprii din propria sa iniţiativă şi în contradicţie cu voinţa Cuvântului dumnezeiesc, ci numai atunci când Cuvântul dumnezeiesc a voit, cum El a voit şi în măsura în care El a voit"[865]. Cu acest text s-a născut monotelismul. Dacă Sergiu şi Heraclius voiau numai să spună că libertatea umană a lui Iisus era totdeauna un act al Fiului lui Dumnezeu şi că ea era inspirată de voinţa dumnezeiască, gândirea lor nu era contrarie Ortodoxiei. Papa Honoriu (625-638) nu emite protest contra acestor idei ale lui Sergiu[866]. Dar teologii cei mai buni ai epocii, Sofronie şi monahul Maxim din Constantinopol (580-662), discern că, astfel, se abandona gândirea fundamentală a Sinodului de la Calcedon. Dacă

---

[864] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 340; P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 118-119; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p.310-311; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 279-280.

[865] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 340-341; P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 118, nota 1.

[866] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 341; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 311; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 280.

libertatea umană a lui Iisus nu este decât instrumentul pasiv al voinţei sale dumnezeieşti, dacă ea nu are nici o iniţiativă, atunci Dumnezeu-Omul nu a asumat ceea ce, în om, este în mod precis locul neascultării faţă de Dumnezeu[867].

Sf. Sofronie şi Sf. Maxim s-au ridicat împotriva monotelismului, după cum Sf. Atanasie s-a ridicat împotriva arianismului, iar Sf. Chiril împotriva nestorianismului. Sf. Sofronie a asistat la prima apariţie în public a erorii la Alexandria şi el a putut astfel să o atace la începuturile sale. Cu toate acestea în primul rând eforturile sale pe lângă Cyrus şi pe lângă Sergiu au fost zadarnice, dar vocea sa va avea mai mult răsunet şi importanţă, când el a fost ridicat în 634 în scaunul patriarhal de Ierusalim. El atacă atunci în public monotelismul în Epistola sa sinodală (epistola synodica), pe care a supus-o sinodului ţinut la Ierusalim şi el susţine învăţătura despre cele două voinţe şi două lucrări. El tratează de asemenea acolo despre Treime, dar cu totul special şi exact despre dogma Întrupării[868].

În primul rând s-a stabilit unitatea persoanei şi dualitatea firilor. Hristos a fost reprezentat ca o persoană şi două firi, în sensul Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon, adică în conformitate cu acele principii dogmatice stabilite când s-a cerut explicarea necesară pentru soluţia problemelor în discuţie. Dacă nu există în Hristos decât o persoană, de asemenea nu există decât un factor care a săvârşit lucrările dumnezeieşti şi omeneşti. Dar din

---

[867] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 341; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 311-312.
[868] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 589.

dualitatea naturilor rezultă natural o dualitate de lucrări, căci prin acestea, aceste două firi se fac cunoscute şi se manifestă ca atare. Totuşi lucrarea uneia din cele două firi nu este separată de alta, nici amestecată în alta, căci una şi aceeaşi persoană este deodată Dumnezeu şi om, şi firea umană nu este separată de firea dumnezeiască, nici în existenţa sa, nici fără lucrarea sa[869]. „Deci după cum fiecare fire păstrează cu totul pură în Hristos calităţile sale, fiecare formă lucrează de acord cu cealaltă ceea ce îi este propriu. Logosul lucrează ceea ce este al Logosului, în comun cu trupul, şi trupul lucrează ceea ce este al trupului în unire cu Logosul şi, în realitate, într-o ipostasă, cu excluderea oricărei împărţiri, căci fără să se separe ele lucrează ceea ce este comun lor, într-un fel în care noi nu putem concepe separarea lor"[870]. În calitate de principiu al persoanei, Logosul participă la energia firii dumnezeieşti ca şi la aceea a firii umane, în acest sens că nu există decât un factor şi cele două moduri de lucrări care aparţin unei persoane unice, dar principiul propriu al energiei este natura, şi aceasta pentru că există două energii în Hristos. Din ceea ce noi vrem să spunem despre lucrarea combinată a celor două firi în Hristos rezultă o particularitate în modul de lucrare a firii umane. Logosul a luat trup în toată libertatea şi El trebuia de asemenea în calitate de principiu personal să participe, sub acest aspect, la modul de lucrare al firii umane. La noi dimpotrivă, modul de acţiune procedează foarte adesea dintr-o necesitate internă[871].

---

869 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 590.
870 G. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Vol. XI, p. 480.
871 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 590-591.

În sfârşit rezultă din participarea unei firi individuale la energia celeilalte că anumite lucrări sunt mai asemănătoare acelora ale lui Dumnezeu şi altele mai asemănătoare acelora ale unui om, şi că altele poartă deodată caractere dumnezeieşti şi caractere umane şi chiar din lucrările acestei din urmă specii Sf. Sofronie înţelege pasajul din Sf. Dionisie Areopagitul adesea citat în lupta contra monoteliţilor, acolo unde el vorbeşte de o nouă activitate divino-umană[872]. Acolo, Sf. Sofronie ia deci cuvântul „energie" în sensul neterminat al lucrării, aproape de Honorius când el vorbeşte despre o activitate multiplă, dar el observă în plus că cuvântul humano-divine designează cele două moduri de lucrări diferite prin natură. După o aşa de clară şi convingătoare expunere a dogmei, era imposibil ca Sergiu să rămână cu siguranţă în inconştienţa a ceea ce exista eronat în opinia sa. El persistă totuşi în erorile sale şi va căuta să câştige pentru cauza sa sprijinul autorităţii împăratului Heraclius. El se va angaja deci să subscrie şi să publice, ca regulă a credinţei, un decret Ecthesis, pe care l-a compus. Acesta a fost gata în 638. Precedentele acestui gen nu lipseau la Constantinopol. Că Ecthesis a avut ca autor pe Sergiu, se vede de asemenea din conţinutul său şi din acordul său perfect cu scrisoarea lui Sergiu către Honorius. Expresia „o singură energie" pentru că ea se găsea la diverşi Părinţi, nu trebuie să mai fie întrebuinţată de acum înainte, pentru că mulţi s-au scandalizat, dar trebuie evitat mai mult termenul „două firi", pentru că acesta face să se creadă în existenţa a două voinţe opuse şi într-o împărţire a persoanei, atunci când Nestorie însuşi a admis identitatea de a voi în Dumnezeu şi în om. Recunoaşterea unei singure voinţe, anume a voinţei dumnezeieşti în Hristos, se

---

[872] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 592.

impunea deci tuturor, pentru că dogma unității persoanei o cerea[873].

Sf. Sofronie moare în 638, înainte de publicarea decretului Ecthesis. Acesta nu va găsi de acum înainte rezistență printre patriarhii răsăriteni. Un sinod ținut sub Sergiu în 638, la Constantinopol, l-a aprobat în mod expres și un altul care se ține în 639 sub patriarhul următor, Pyrrhus, face la fel. Dar rezistența decisivă contra lui Ecthesis vine de această dată de la Roma. Honorius (625-638), mort în 638, a avut ca succesor pe Severin (640) și acesta, după moartea survenită curând, a fost înlocuit de Ioan IV (640-642). Acesta, într-un conciliu ținut la Roma (641), condamnă monotelismul, apoi apără credința ortodoxă și memoria lui Honorius într-o scrisoare către cei doi împărați tineri. Din excelenta sa expunere a dogmei despre cele două voințe și despre cele două lucrări în Hristos, el a dat deja în plus diverse extrase. Papa Teodor (642-649), succesorul său, după 642, continuă lupta lui Ioan IV și scrie chiar patriarhului monotelit, Paul al Constantinopolului, care a fost pus în locul lui Pyrrhus, dispărut la înscăunarea lui Constans II(641-668)[874]. Împăratul Constans II a dat un Typos în 648. Problema era de a exclude din societate monotelismul pentru totdeauna, așa cum acesta a fost cercetat în Echtesis. Mai târziu monotelismul a cedat și problemele au fost decise în acord cu Sinodul al V-lea ecumenic, declarațiile Părinților și pozițiile doctrinare ținute înainte de controversă, exact „cum ar fi fost dacă o asemenea controversă nu ar fi apărut". „Noi decretăm că expunerile noastre stau

---

873 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 592.
874 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 593; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 196.

statornice în Ortodoxie. Din timpul prezent, noi nu avem permisiunea să purtăm vreo controversă, indiferent ce, printre ei înşişi privind o voinţă sau energie, sau două voinţe şi două energii". Oricine nesocoteşte acest decret este ameninţat cu pedepse severe[875].

În intervalul acesta s-a ridicat în Răsărit un alt apărător al credinţei ortodoxe, monahul Maxim, născut în 580, mai întâi secretar particular la împăratului, monah după 631 la Scutari pe celălalt mal al Bosforului. În primul său atac contra monotelismului, el s-a menţinut la Alexandria de partea lui Sofronie. Acum în interesul credinţei el a întreprins diverse călătorii în Africa şi la Roma pentru a combate greşeala. În anul 645, el susţine într-un oraş din Africa o discuţie publică împotriva lui Pyrrhus, patriarh de Constantinopol. Textul ne-a fost păstrat. Mai mult el compune diverse scrieri polemice. Noi îl vom urma în lupta sa contra erorii monotelite şi în demonstraţia sa despre dogmă, pentru a vedea ce folos a tras din aceste lupte dezvoltarea adevărului dogmatic[876].

Patriarhul Sergiu nu a putut să invoce în favoarea monotelismului decât un mic număr de dovezi pozitive. El nu avea acolo decât pasaje ambigui din diverse scrieri ale Părinţilor. La număr figura mai întâi un pasaj din a patra

---

[875] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 280; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 228-229; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 196.

[876] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 593-594; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 311-312; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 280-281.

scrisoare către Gaius, la Dionisie Areopagitul, unde era vorba despre un nou mod de lucrări umano-dumnezeieşti. Cuvântul „mia" nu se găseşte la Dionisie Areopagitul[877]. Cuvintele citate nu dovedesc nimic totuşi în favoarea monotelismului. Sf. Maxim le reproşează ţinerea textului în care Sf. Dionisie zice mai înainte : „nelucrând cele dumnezeieşti în modul lui Dumnezeu, căci nu era Dumnezeu simplu, dar lucrând cele dumnezeieşti prin fire, căci era Dumnezeu după fire, însă prin trupul unit cu El după ipostas, nici cele omeneşti, în modul omenesc, căci nu era om simplu, dar lucrând în chip natural cele omeneşti, căci era om prin fire, dar cu stăpânirea dumnezeiască, nefiind dus de vreo nevoie şi prin sila naturală cu noi spre lucrarea lor", a împletit lucrarea Lui dumnezeiască şi omenească după fire, arătând că nici una din ele nu era fără cealaltă, ci cunoscute una în alta şi una prin alta prin compenetrarea reciprocă, pentru unirea lor nedesfăcută le-a exprimat pe amândouă printr-un termen unitar în chip concentrat"(lucrarea teandrică)[878]. Dionisie distinge deci în mod expres în ceea ce precede lucrarea dumnezeiască şi lucrarea umană şi prin cuvântul humano-divine el înţelege să exprime numai unirea teandrică a celor două firi în persoana unică a lui Hristos.

În discuţia sa cu Pyrrhus, Sf. Maxim revine la acest pasaj şi arată că Dionisie s-a gândit la un mod nou de lucrări, nu prin cantitate sau prin număr, ci prin calitatea singură şi într-adevăr prin firea umană în care elementul esenţial al firii rămâne fără schimbare. Modul de lucrare a

---

[877] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 594; A. Harnack, Précis de l' Histoire ces Dogmes, Paris, 1893, p. 224-225.
[878] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în „Părinţi şi scriitori bisericeşt ", 81, Bucureşti, 1990, p. 233

firii umane devine nou prin urmare din unirea sa ipostatică cu Logosul şi prin faptul întrepătrunderii celor două firi care rezultă, dar dacă s-ar produce un mod de lucrare absolut nou, ar trebui ca o nouă fire să fi fost luată şi integritatea firii dumnezeieşti şi a firii umane ar fi fost neglijată[879]. La afirmaţia lui Pyrrhus : „Dar ce putem spune despre Sf. Dionisie, care zice în Epistola către slujitorul Gaius despre Hristos că a arătat între noi ca o lucrare nouă pe cea teandrică ?", Sf. Maxim întreabă : „Noutatea este calitatea, sau câtimea ?". Pyrrhus afirmă câtimea, dar Sf. Maxim arată : „Aşadar ea introduce prin sine şi o fire de felul acesta (nouă), dacă definiţia oricărei firi e raţiunea unei lucrări fiinţiale a ei. Dar nu numai aceasta, ci şi când zice Apostolul : „Iată toate s-au făcut noi"(II Cor., 5, 17), nu înţelegem nimic altceva decât că : „Iată toate s-au făcut una". Şi fie că voiţi să vedeţi aceasta prin fire, fie prin lucrare, aceasta rămâne la voinţa voastră. Iar dacă noutatea este calitate, nu arată o singură lucrare, ci modul nou şi negrăit al manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos, potrivit modului negrăit al interiorităţii reciproce (al perihorezei) a firilor întreolaltă, şi vieţuirea Lui ca om, străină şi minunată (paradoxală) şi necunoscută firii celor create, şi modul comunicării reciproce în baza unirii negrăite"[880].

Un singur sfânt părinte, Sf. Chiril al Alexandriei, vorbeşte despre modul lucrării lui Hristos ca de un mod unic şi el îl numeşte modul de lucrare rezultând din cele două firi, manifestat prin Hristos Domnul nostru. Sf. Chiril nu vorbeşte despre o unitate naturală a modului de lucrare, ci de o unire a celor două moduri de lucrări, prin care el

---

[879] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 594-595.

[880] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 351-352.

înțelege să marcheze deosebirea prin adăugarea celor două, adică produsă prin Logosul și prin firea umană[881]. Sf. Chiril al Alexandriei vorbind despre deosebirea și unitatea din Logosul Întrupat afirmă că „este important de adăugat că există o mare deosebire între trupul, considerat în firea sa proprie și firea esențială a Cuvântului, dar cu toate că lucrurile așa numite sunt concepute ca diferite și separate de diversitatea firii lor, Hristos este înțeles ca o persoană din două elemente, dumnezeirea și umanitatea care formează o unitate adevărată de acord reciproc[882].

Ca dovadă pozitivă a învățăturii ortodoxe despre dualitatea voințelor și lucrărilor în Hristos, Sf. Maxim o dă în scrisoarea către episcopul Ștefan din Dor în Palestina. El invocă mai multe pasaje din Sf. Scriptură (Matei 6, 48; Marcu 7, 24; 9, 29; Ioan 1, 43; Matei 26, 17; 27, 34). În toate aceste pasaje este vorba de o singură voință a Domnului, care nu poate fi atribuită decât firii umane. Dimpotrivă în Ioan (5, 21), voința Fiului este identificată cu aceea a Tatălui și nu poate fi înțeleasă decât ca voință dumnezeiască[883].

De asemenea sunt numeroase expresiile Părinților cu privire la dualitatea voințelor în Hristos. În legătură cu aceste cuvinte ale Sf. Matei (26, 39) : „Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta”, Sf Atanasie scrie : „Aici Domnul arată două voințe, voința umană tulburată de slăbiciunea în fața morții, în timp ce voința dumnezeiască este hotărâtă”. Sf. Grigorie de Nazianz atestă același lucru, precum și Sf. Grigorie de

---

[881] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 595.

[882] Cyril of Alexandria, Adversus Nestorii blasphemias, în „The Later Christian Fathers”, London, 1974, p. 254.

[883] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 596.

Nyssa[884]. Sf. Ioan Hrisostom zice : „Dacă cuvintele Sf. Matei (26, 39) trebuie să se înţeleagă despre dumnezeire, rezultă o contradicţie şi urmează o consecinţă absurdă, dar dacă aceste cuvinte sunt pronunţate cu referire la trup, ele sunt conforme cu raţiunea şi nu se poate blama nimic aici. Căci nu este nici o ruşine pentru trup de a se teme de moarte. Această teamă îi este cu totul naturală şi Domnul, pentru confuzia ereticilor, a arătat în persoana Sa tot ceea ce aparţine naturii, exceptând numai păcatul"[885].

Pentru dualitatea modurilor de lucrări în Hristos afirmaţiile Părinţilor sunt de asemenea total categorice. Sf. Maxim citează pe Sf. Ambrozie şi cu totul în mod special scrierea dogmatică a lui Leon către Flavian. Dacă Sf. Chiril se exprimă într-un mod echivoc asupra modului lucrării în Hristos este de altfel cu atât mai mult afirmativ asupra dualităţii acestui mod al lucrării[886]. „Dacă noi nu admitem un mod de lucrare al lui Dumnezeu şi al creaturii, aceasta este pentru a nu ridica creatura până la Dumnezeu şi a coborî privilegiile fiinţei dumnezeieşti. Căci modul lucrării şi puterea acesteia din urmă sunt acelea cărora această fiinţă este proprie în mod exclusiv"[887].

Împotriva acestei autorităţi monoteliţii nu pot să invoce decât câteva pasaje din scrieri ortodoxe, deja citate şi înţelese eronat şi multe texte eretice, ale lui Apolinarie, ale ucenicilor săi şi ale monofiziţilor care denaturau firea

---

[884] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 596.
[885] Sf. Ioan Hrisostom, Hom. VII, 6, De consubstan. c. Anomoeos, P. G., 48, col. 766 la J. Schwane, op. cit., p. 596.
[886] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome Second, Paris, 1903, p. 597.
[887] Sf. Chiril al Alexandriei, Thessaurus, 32, P. G., 75, col. 453 la J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 597; Sf. Chiril al Alexandriei, Scrieri. Partea a treia. Despre Sfânta Treime. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 40, Bucureşti, 1994, p. 262.

umană a Domnului, sau ale nestorienilor care în locul unității persoanei pretindeau să stabilească numai o unire morală a voințelor[888].

Principala dovadă a diotelismului se sprijină pe învățătura despre integritatea celor două firi în Hristos. Dacă rațiunea și voința liberă constituie trăsăturile esențiale și facultățile caracteristice ale firii, cum lipsesc ele firii umane a Domnului care s-a făcut om pentru a deveni în totul asemenea nouă, în afară de păcat ?[889]. „Căci cum e Cuvântul întrupat om desăvârșit, fără voință naturală ? Fiindcă îndumnezeirea ei prin unirea cu Dumnezeu ca și a firii înseși a trupului rațional și mintal însuflețit, nu o scoate din realitatea ei ființială, cum nici unirea extremă a fierului cu focul nu scoate fierul din firea lui, ci fierul pătimește ale focului fiindcă a devenit foc prin unire, dar e greu după fire și taie, fiindcă n-a suferit nici o alterare a firii sale, nici nu a căzut din lucrarea lui naturală, ci a rămas în acestea, deși există în același ipostas unic cu focul și-și lucrează nedespărțit de el cele ale firii proprii, adică taie și cele ce rezultă din unire"[890].

Cu voința naturală umană și dumnezeiască există de asemenea în Hristos un model dublu de lucrări, deoarece firea se manifestă ca atare în modul dublu al lucrărilor, numai existența morții și neantul sunt lipsite de activitate. După cum deci firea umană a lui Hristos nu are numai propriu puterea naturală de a dori datorită căreia ea dorea spontan ceea ce este bine pentru această fire și se temea de ceea ce este rău, dar chiar o formă de activitate

---

[888] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 597; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'age patristique (430-800), Paris, 1928, p. 188.
[889] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 597.
[890] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 278.

corespundea acestei dorinţe, de asemenea trebuie susţinut ceva asemănător despre firea dumnezeiască a Domnului[891].

Modul lucrării firii umane nu era în Hristos separat de firea dumnezeiască sau independent de persoana Logosului. Totuşi modurile lucrărilor celor două firi se întrepătrundeau fără amestecare şi acela al firii umane în special lucra în Hristos, nu ca cel care are loc adesea la noi într-un mod arbitrar, ci era în toate deciziile sale sub dependenţa Logosului şi era liber produs de acesta ca de un principiu personal[892]. „Căci flămânzind cu adevărat şi însetând, nu a flămânzit şi a însetat în modul nostru, ci într-un mod mai presus de noi, adică cu voia. Şi vorbind în general, tot ce e natural (după fire) în Hristos are unit cu raţiunea Lui (naturală) modul cel mai presus de fire, ca să adeverească şi firea prin raţiune, dar şi iconomia prin mod"[893]. Sf. Maxim distinge mai ales un dublu spaţiu al patimilor şi afectelor.

Printre primele pot fi rânduite moartea, printre celelalte teama de moarte. Pe primele Domnul le-a luat esenţial, adică inseparabil de firea sa umană, dar totuşi în toată libertatea, pentru a lucra prin această liberă acceptare propria noastră mântuire, altele au fost date printr-o iubire deosebită şi prin micşorarea voluntară, de a distruge pe acelea care se arată la noi într-un mod dezordonat, după cum focul topeşte ceara şi soarele norii şi de a ne ridica pe noi să ne eliberăm de toate patimile. Dacă este astfel

---

891 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 598-599; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III, Paris, 1928, p. 190-191.

892 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 599. J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III, Paris, 1928, p. 191-192.

893 Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 326-327.

rezultă de aici că firea umană nu putea să se arate în contradicţie cu Dumnezeu, că mişcările firii nu implicau nici un caracter nemăsurat, nici o dezordine, că în Hristos, nici păcatul, nici vreo dorinţă contradictorie duhului şi trupului nu puteau să găsească loc în firea umană[894]. Sf. Maxim se exprimă deci asupra cuvintelor binecunoscute ale lui Onoriu în termenii ca aici : „Prin aceasta L-a arătat nu ca neavând voinţa omenească naturală. Căci nu se arată să fi spus aceasta. Ci că în calitate de om n-a avut nici după trup prin mădulare vreo lucrare contrară firii, nici după suflet vreo mişcare a voinţei neraţionale, ca noi, „pentru că S-a născut şi mai presus de legea firii omeneşti""[895].

Dar ce se întâmplă voinţei umane şi libere a lui Hristos ? Dacă este sigur că firea umană se distinge de o fiinţă sensibilă cu totul în mod deosebit prin raţiune şi prin libertatea voinţei, acest caracter distructiv al firii umane nu poate să fie exclus din aceea a lui Hristos. Mai mult, strânsa legătură a dogmei despre Întrupare cu învăţătura despre mântuire, vorbeşte cu totul special în favoarea integralităţii voinţei umane în Hristos[896]. Într-adevăr, după un principiu universal admis, aceasta singură a fost tămăduită care a fost luată de Domnul. Dacă noi încălcăm cu o voinţă liberă poruncile Domnului, noi avem nevoie de tămăduire pentru voinţa noastră liberă şi această tămăduire nu poate să se producă, dacă voinţa liberă nu a fost luată în considerare cu raţiunea şi cele două principii esenţiale ale activităţii. Desigur, voinţa liberă a fost de la origine

---

[894] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 599-600.

[895] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 305-306.

[896] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 600; J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne, III, Paris, 1928, p. 191-192.

conferită de Dumnezeu sufletului omenesc ca unul din cele mai nobile privilegii ale sale și în mod just această natură originară este cea pe care Logosul și-a asumat-o în Întrupare[897].

Dar cu voința liberă care trebuie să fie atributul propriu al firii umane a Domnului, se potrivește de asemenea să se atribuie firii umane o voință actual liberă sau aceasta aparține persoanei ? Voința umană liberă avea în mod evident alegerea între două obiecte diferite, între mișcare și repaus, între a mânca și a posti. Totuși, datorită unității persoanei lui Hristos nu există la El decât o persoană care vrea și care alege. Aceea căreia aparține alegerea și care, în loc să se odihnească, merge pe drum spre Ierusalim era singura persoană a Logosului care s-a făcut om și El a luat această decizie cu și în firea umană[898]. Astfel, alegerea este un fel de moarte comună, în general, al tuturor obiectelor voinței libere a omului. Aceasta din urmă nu s-a arătat niciodată cu totul singură, ci orice decizie liberă era luată de Logos în calitate de principiu personal dominant într-o unire tainică cu voința umană liberă. Deci voința liberă era aceea care făcea să se atribuie înfierea actuală a unei decizii libere și determinarea spontană. Sf. Maxim o numește pe aceasta voința gnomică și el nu vrea să o atribuie lui Hristos. „Voința naturală este după definiția sa adevărată o facultate care dorește ceea ce convine naturii" (P. G., 91, col. 192), dar aceasta, voința gnomică este rezolvarea spontană aleasă care poate să se pronunțe într-un sens sau altul și al cărui rol este de a caracteriza, nu

---

[897] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 600-601.

[898] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 601.

natura, ci persoana[899]. Într-un sens restrâns, el compară voința naturală și puterea de a vorbi și voința gnomică cu actul de a vorbi într-un mod care depinde de o liberă decizie a voinței și care determină ipostasa sau persoana[900]. Astfel puterea de a voi și exercițiul actual al voinței într-un sens determinat nu sunt identice, unul aparține firii, celălalt deciziei celui care voiește. Logosul făcut om avea deci ca om puterea de a voi, dar o putere pusă într-o pornire și formată de voința dumnezeiască. Căci voința Sa, zice Sf. Grigorie de Nazianz, nu era în nici un punct opusă aceleia a lui Dumnezeu, ci îndumnezeită cu totul[901]. „Căci Hristos era Dumnezeu Cuvântul unit, Care cu trupul desăvârșit și făcut om nu Și-a amestecat cu Sine o minte schimbăcioasă, mișcată de voia naturală spre cele contrare, ci, făcându-Se mai degrabă El Însuși mintea Lui, a făcut toate cu o voință dumnezeiască neschimbată. Nu avea o voință dumnezeiască și alta îndumnezeită, cum zice Grigorie din Capadocia"[902]. După interpretarea Sf. Maxim acest cuvânt „theoten", care implică o relație a umanului cu dumnezeiescul, presupune de asemenea dualitatea voințelor ca și cuvântul humano-divin la Dionisie. Totuși rezultă de asemenea în mod evident din ceea ce urmează să spunem că voința gnomică este la Sf. Maxim ceva distinct de voința liberă sau liberul arbitru, care în multe rânduri este indicat ca atributul esențial al

---

[899] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 601; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 332-333.
[900] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 601-602.
[901] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 602; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 268.
[902] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 267.

firii umane. Voința gnomică este decizia voinței odată întărită și ca atare, o manifestare a persoanei în calitate de principatum quod și un efect al voinței, dar nici al voinței însăși. Expresia voință gnomică a fost inventată de monoteliți pentru a putea susține în acest fel unitatea voinței. Dar, Sf. Maxim le arată că nu se poate atribui Logosului, nici firii umane și că, prin urmare, nu se poate vorbi mai mult de una sau de două voințe gnomice, ci numai de două voințe naturale[903].

Sf. Maxim discută cu Pyrrhus : „M. Dacă nu e ființă, e calitate. Și vom avea astfel calitate din calitate. Ceea ce este cu neputință. Deci ce spun că e socotința ? P. Socotința nu e nimic altceva decât ceea ce a spus fericitul Chiril că e un mod al vieții. M. E modul vieții în virtute sau al vieții în păcat. Dar atunci este din alegere sau nu ? P. Desigur, din alegere. M. Deci alegem voind și deliberând, sau nevoind și fără deliberare ? P. Desigur, voind și deliberând. M. Deci socotința nu e nimic altceva decât o voire anumită, care se alipește în mod afectiv de un bine real, sau considerat ca atare. P. Ai dat o explicație dreaptă definiției Părintelui (Chiril). M. Dacă s-a explicat drept definiția Părintelui, mai întâi nu e posibil să se spună că socotința e voință. Căci cum ar proveni voința din voință. Apoi afirmând o socotință în Hristos, cum a arătat discuția despre ea, Îl dogmatizează simplu om, trebuind să delibereze ca noi din neștiință și îndoială și având în Sine cele contrare, odată ce cineva deliberează despre cele îndoielnice, și nu despre ceea ce nu e îndoielnic.

Noi avem în mod natural prin fire simpla dorință a binelui. Iar experiența felului de a fi al binelui o avem prin cercetare și deliberare. Și de aceea se vorbește în chip potrivit cu privire la noi de socotință care e modul întrebuințării, nu rațiunea firii. Căci și firea s-a schimbat

---

903 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 602.

infinit. Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește – căci era Dumnezeu, Care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotința. Căci prin însăși existența Sa sau prin faptul de a subzista (de a fi ipostas) dumnezeiește, avea în mod natural binele ca propriu și răul Îi era străin. Așa spune și marele ochi al Bisericii, Vasile, dându-ne explicarea psalmului 42 : „La fel vei înțelege și spusa lui Isaia despre același lucru : „Înainte de a cunoaște copilul sau de a alege cele rele, va alege binele" (Isaia 7, 16). Deoarece înainte de a cunoaște copilul binele sau răul, respinge răul, ca să aleagă binele. Căci cuvântul „înainte" arată că nu cercetând și deliberând noi, ci întrucât subzistă (gnomi) dumnezeiește, prin însăși existența, avea din fire binele"(Psalmul 42)[904].

După aceasta, Sf. Maxim arată că în bunătatea morală a omului obișnuit, darurile naturale ale lui Dumnezeu erau problema principală și nu era nevoie să se admită numai o putere creatoare a omului. Strălucirea virtuții și a bunătății morale a omului consta în păstrarea sau distrugerea defectelor aferente păcatului, tot așa cum strălucirea fierului ține de dispariția ruginii. Dacă se putea cu atât mai mult să se considere bunătatea morală a naturii umane, ca un dar dumnezeiesc, cel puțin trebuia să se facă abstracție de orice progres și orice perfecțiune în virtute[905]. Concepția admisă de Nestorie era aceea că el considera natura lui Hristos ca fiind a lui omul Iisus. El vorbea deci de o voință gnomică a lui Hristos. Încă mai puțin se poate atribui ființei dumnezeiești sau Logosului în sine o voință gnomică, căci, după definiția dată mai sus, o asemenea

---

[904] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 331-332.

[905] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 603-604.

voință comportă ceva imperfect în sine. Dacă se vorbește de o voință a Logosului, aceasta nu poate fi decât a voinței naturale, dumnezeiești, care nu constituie decât una și același lucru cu ființa dumnezeiască și care, din cauza aceasta, este unică în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dacă se atribuie această voință dumnezeiască numai lui Hristos, trebuie să se conteste voința Sa umană[906].

Din toate acestea rezultă de asemenea clar că trebuie să se considere voința naturală umană a Domnului ca o voință liberă și independentă de rațiune. Această voință nu ar fi ca la noi o voință gnomică pentru că, pentru a spune într-un cuvânt, această voință se distinge de a noastră din trei puncte de vedere. Mai întâi ea nu ar alege între bine și rău, căci prin faptul unirii sale ipostatice cu Dumnezeu, voința umană a pierdut posibilitatea de a păcătui. În al doilea rând, nu este nevoie de un examen, de deliberare sau de o lungă reflecție pentru a imprima voinței umane o tendință hotărâtă spre bine. În al treilea rând, factorul conducător, arbitrul sau săvârșitorul lucrării în persoana Domnului, acesta nu este un om, ci Logosul dumnezeiesc care a îndumnezeit voința umană[907].

Dacă monoteliții obiectau credinței ortodoxe că voința liberă era problema persoanei și nu a firii „că ea trebuia deci să fie atribuită lui Hristos aparte", Sf. Maxim reamintește ca și alți Părinți misterul Treimii. „Se învăța aici, zice el, cu totul dimpotrivă, anume că voința era problemă a firii și nu a persoanei", căci în pofida Treimii persoanelor dumnezeiești nu se putea admite în Dumnezeu trei voințe diferite, ci una singură. Numărul voințelor

---

[906] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 604; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 345-346.

[907] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 604.

depindea astfel nu de numărul factorilor, ci de numărul firilor[908].

Baza justificării teoretice a dogmei celor două voințe în Hristos este axioma : „Voința și energia acelora a căror ființă este aceeași sunt la fel; voința și energia celor a căror ființă este diferită sunt de asemenea diferite". Pentru că în Hristos sunt două naturi sau firi diferite una de alta, „cunoscând diferența naturilor, noi mărturisim de asemenea diferența voințelor și energiilor". Deci, Domnul pentru că El „asumă firea noastră", „nu numai ca Dumnezeu, de asemenea ca om devine voluntar prin natură"[909].

Totuși principala obiecție a monoteliților era că se admit două energii în Hristos introducând în El o împărțire și ar conduce să se admită două voințe „ținându-se în opoziție una față de cealaltă", ceea ce ar fi lipsit de evlavie să se accepte cu privire la Cuvântul făcut om[910]. Aceasta pentru că monoteliții pretindeau că mișcarea naturală a firii umane în Hristos „se exercita când și în modul și cât Dumnezeu Cuvântul voia". Deci, în Hristos, firea umană era față de Cuvântul ceea ce trupul nostru este față de suflet, prin care este dominat, condus și dirijat după voința sa. Astfel, în Dumnezeu-Omul, firea umană era ceva „condus dumnezeiește prin dumnezeirea Cuvântului, totdeauna și în toată conduita". Acestei teorii Sf. Maxim va opune distincția între „voința naturală și voința gnomică". Voința naturală, eliberată de greșeală și ezitări,

---

[908] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 604-605.

[909] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 120-121; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, București, 1990, p. 232-233.

[910] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 121.

se poartă în mod spontan spre bine. Este totuşi remarcabil că „zicând voinţa naturală, noi nu zicem constrânsă, ci liberă". Dar deoarece greşeala şi păcatul sunt excluse, noi trebuie să o concepem condusă după o libertate supremă şi mai înaltă[911].

Monoteliţii invocau că se admitea unitatea voinţei în Dumnezeu şi în sfinţii din cer. Se putea deci să se înveţe despre firea dumnezeiască şi firea omenească ale lui Hristos. La aceasta, Sf. Maxim răspunde pe bună dreptate că o asemenea explicaţie depăşea scopul său şi nu se ajungea la o altă unitate a voinţei decât la aceea care a fost susţinută de Nestorie pentru a face să se accepte sub acoperirea sa dualitatea persoanelor. Sf. Maxim se ocupă în acest sens de unitatea voinţei în scrisoarea sa către preotul Marin. Aici este o imperfecţiune pentru voinţa umană posibilitatea de a alege între bine şi rău şi între mijloacele de a atinge scopul nostru suveran. Inteligenţa omului este, într-adevăr, obscură şi imperfectă. Strânsa subordonare a mijloacelor la scopul din urmă nu îi apare ca o evidenţă inevitabilă, trebuie să se reflecteze pentru a se impune voinţei o direcţie spre o activitate folositoare şi aceasta rămâne liberă, ea poate să urmeze virtutea sau să se îndepărteze de bine. Numai în cer posibilitatea de a alege între bine şi rău încetează pentru că acolo va dispărea orice îndoială şi orice ignoranţă, acolo, sufletul va contempla binele suveran în el însuşi, îl va avea şi se va bucura[912]. Deci voinţa sfinţilor nu va face decât un singur lucru cu aceea a lui Dumnezeu, încât obiectul voinţei,

---

911 P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 121; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri epistole hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 203.

912 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 605; Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 222.

Dumnezeu însuşi şi mântuirea tuturor, este acelaşi pentru Dumnezeu şi pentru oameni[913]. Sf. Maxim afirmă astfel: „Căci dacă voinţa lui Dumnezeu şi a oamenilor ar fi identică şi una ca număr, cum zic cei care gândesc aşa, dat fiind că Dumnezeu a întemeiat toate veacurile prin voinţă, ar fi creatoare şi ceata sfinţilor prin aceeaşi voinţă, fie naturală, fie o socotinţă proprie (arbitrară) şi simplu, fie una de natură să facă pe oameni identici cu Dumnezeu. Dar acest lucru e nebunie şi, precum socotesc, e propriu unei cugetări aiurite"[914]. Voinţa dumnezeiască este totuşi deosebită de voinţa omenească, dar şi înrudită cu ea. „Dar deşi între voinţa umană şi dumnezeiască este o deosebire, între ele este totuşi o înrudire. Căci cea omenească participă la cea dumnezeiască. De aceea oamenii sfinţi pot avea un obiect al voinţei identic cu al voinţei lui Dumnezeu, deşi cele două voinţe sunt diferite după fire. Şi în aceasta cele două voinţe se pot uni. Dar voinţa omenească rămâne deosebită după fire de cea dumnezeiască, pentru că mântuirea nu este impusă oamenilor cu sila, ci ea devine proprie omului dacă e primită de la Dumnezeu prin voia lui. Voinţele trebuie să se unească, rămânând neconfundate"[915].

Din discuţia Sf. Maxim cu Pyrrhus ne apare faptul că monoteliţii dădeau, pentru a ridica lucrările umane la rangul de lucrări dumnezeieşti, aceleaşi raţiuni care se vor da mai târziu de predestinaţianişti şi determinişti pentru a face să dispară libertatea umană. „Dacă, ziceau ei, în faţa lucrării dumnezeieşti orice lucrare umană în general trebuie să fie numită acţiune şi pasivitate(pătimire),

---

[913] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 606.
[914] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 188.
[915] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 188, nota 380.

aceasta este cazul în special cu persoana Domnului"[916]. Sf. Maxim nu admite deloc această idee. Pentru el ființele nu sunt deplin cunoscute prin contrariile lor, sau ar trebui ca contrariile să fie reciproc cauzele unele altora. Creatura nu este rea, pentru că Dumnezeu este bun, nici că Dumnezeu nu este bun, pentru că creatura a devenit rea. În realitate creaturile nu au propriu mişcarea spontană, ci mişcarea comunicată şi patima şi aceasta nu rezultă din aceea că creatura este contrară lui Dumnezeu, ci din faptul că acest caracter al ei a fost comunicat în creație. Totuşi noi vorbim despre energie, de asemenea în legătură cu firea umană, ca de exemplu Leon în Epistola sa dogmatică[917]. „Căci cel ce a spus : „Lucrează prin fiecare chip cu participarea celuilalt", ce a spus altceva decât cel ce a spus : „A rămas 40 de zile fără să mănânce, apoi a flămânzit"? Căci a dat firii când a voit să lucreze cele ale ei"[918]. Firea umană nu era deci un instrument neînsuflețit, dimpotrivă Logosul făcut om a voit şi a lucrat de asemenea în calitate de om cu voința Sa umană şi modul său de lucrare umană[919]. Sf. Maxim notează că, deoarece voința liberă şi liberul arbitru constituie un element şi un semn distinctiv al firii umane, Cuvântul făcut om, dacă într-adevăr şi-a asumat această fire, asumă cu ea liberul arbitru, eliberată totuşi de deficiențele şi lipsurile pe care le comportă la omul căzut. Domnul a avut deci voința naturală, nu voința gnomică[920]. „Prima concluzie care rezultă din hristologia Sf. Maxim este strânsa legătură ce o face între înțelegerea mântuirii, ca îndumnezeire a firii

---

[916] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 606.
[917] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 606.
[918] Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri hristologice şi duhovniceşti, Bucureşti, 1990, p. 355.
[919] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 607.
[920] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 121.

omeneşti şi afirmarea existenţei integrale a umanului în Hristos. Sf. Maxim a mers, după anul 640, la Roma, pentru a găsi acolo sprijin în apărarea voinţei şi lucrării omeneşti a lui Iisus Hristos, accentuate acolo, concomitent cu o oarecare înclinare spre nestorianism. Dar el nu-şi însuşeşte înclinarea aceasta, ci rămâne la poziţia lui, care afirma puternic unitatea celor două firi, voinţe şi lucrări în Hristos, unitatea care implicată în înţelegerea de către el a mântuirii adusă de Hristos, ca îndumnezeire. Această înţelegere o avea Sf. Maxim de la Sf. Atanasie şi Sf. Grigorie de Nazianz. Dar o găsise, mai stăruitor dezvoltată, în scrierile lui Dionisie Areopagitul. Aceste scrieri, Sf. Maxim le-a cunoscut dinainte de a scrie partea a doua (pusă ca prima) a scrierii Ambigua, deşi se pare că a scris Scoliile la ele, după ce a ajuns la Roma, poate tocmai pentru a balansa, şi prin aceasta, tendinţa nestoriană de vedere oarecum separată a firilor din Hristos, găsită la Roma" (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Studii de teologie dogmatică ortodoxă, Craiova, 1990, p. 153).

11. Hotărârile dogmatice ale Sinodului VI ecumenic de la Constantinopol (680-681). Numărul apărătorilor credinţei ortodoxe a crescut puţin câte puţin şi aceştia nu au fost numai câţiva teologi şi episcopi ca Sf. Sofronie şi Sf. Maxim pe care i-am numit, ci au fost sinoade care şi-au făcut auzită vocea lor în favoarea diotelismului. Noi cunoaştem sinoadele din provinciile bisericeşti din Africa de nord, în secolul al VII-lea. Patriarhul Pyrrhus s-a dus la Roma cu Sf. Maxim şi a înmânat Papei Teodor o mărturisire de credinţă ortodoxă, dar el va recădea în eroare la Ravena şi a va fi excomunicat din nou de papă[921]. Acesta va adresa de asemenea Patriarhului Paul multiple somaţii pentru a-l câştiga la credinţa ortodoxă. Dar în acest

---

[921] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 607.

timp, Paul a aruncat complet masca și a determinat pe împăratul Constanțiu II să ia o măsură asemănătoare aceleia pe care a luat-o Heraclie, la instigarea lui Sergiu. Astfel că în 648 s-a publicat sub forma unui edict imperial decretul de credință numit Typos, compus de Paul. El a interzis, sub amenințarea cu grave pedepse, să se discute despre problema unei voințe sau două voințe, unei energii sau două energii. În același timp s-a poruncit ca Ecthesis să fie pus în vigoare și trebuia să fie observat[922].

Acest Typos nu se distingea prin nimic esențial de Ecthesis. Singura deosebire care exista în text era că Ecthesis învăța voința unică a lui Hristos și interzicea termenii de o lucrare sau două lucrări recomandând lucrarea unică, în timp ce Typos suprima foarte sever orice dispută asupra unității și dualității voințelor și lucrărilor. Când știrea acestui Typos a ajuns la Roma, Papa Teodor era mort în 13 mai 649 și i s-a dat lui Martin I ca succesor. Acesta, vechi apocrisiarh la Constantinopol, a învățat să cunoască intrigile care se complotau. El nu avea nimic mai mult decât să reunească un mare sinod la Roma pentru a pune în lumină deplină credința ortodoxă. Acesta a fost conciliul de la Lateran din 649. El s-a ținut de 5 la 31 octombrie în palatul pontifical și au participat aici cinci sute de episcopi[923].

Deliberările au fost deschise de un discurs la papei care a expus în toată exactitatea problema controversată. S-au citit documentele, pasajele din Părinți în contradicție cu ereticii care au fost examinate cu grijă și la sfârșit s-a întocmit o mărturisire de credință care a însoțit douăzeci de anatematisme. Acest Simbol este o repetare a celui de

---

[922] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 607; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 225.
[923] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p.607-608.

la Calcedon cu adăugarea acestor linii privitoare la monotelism[924].

„Cine nu mărturiseşte cu Sfinţii Părinţi într-un sens adevărat şi propriu cele două voinţe în Unul şi Acelaşi Hristos Dumnezeu, care sunt unite în mod teandric, dumnezeiască şi omenească, aşa că prin fiecare din ambele sale firi din hotărâre liberă lucrează mântuirea noastră, să fie anatematizat"[925].

Anatemele adăugate cuprind exact formulele propoziţiilor privitoare la dogma Treimii şi a Întrupării. Ele proclamă (Anatema 3) pururea Fecioria Maicii Domnului, ele repetă (Anatema 10 şi următoarele) învăţătura despre cele două voinţe şi două lucrări naturale şi condamnă pe Teodor de Faran, Cyrus al Alexandriei, Sergiu al Constantinopolului şi succesorii săi Pyrrhus şi Paul ca şi conducători ai monoteliţilor[926].

De asemenea aceşti teologi ca Sf. Sofronie şi Sf. Maxim au alarmat Biserica Romană faţă de monotelism. Intr-un mare sinod la Lateran (649), Sf. Maxim obţine ca Papa Martin (649-655) să condamne teza lucrări unice şi a voinţei unice şi să definească existenţa „celor două voinţe în Unul şi Acelaşi Hristos Dumnezeu, în mod teandric, dumnezeiască şi omenească, aşa că, prin fiecare din ambele sale firi, El lucrează mântuirea noastră proprie". Nu se poate vorbi de lucrare teandrică decât în măsura în care se exprimă prin aceasta unirea lucrării Sale umane şi

---

[924] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II. Paris, 1903, p. 608.

[925] J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Auflage neuarbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Regensburg, 1971, p. 141; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 510.

[926] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 608-609.

a lucrării Sale dumnezeieşti[927]. „Cine înţelege cu ereticii nelegiuiţi modul lucrării dumnezeieşti-omeneşti, pe care ortodocşii l-au numit teandric (adică dumnezeiesc-omenesc), într-un mod necugetat ca un mod al unicei lucrări, nu mărturisesc cu Sfinţii Părinţi un mod de lucrare dublă, adică una dumnezeiască şi una omenească, pentru că denumirea introdusă recent „dumnezeiască-omenească" denumeşte numai un mod de lucrare, dar nu arată unirea minunată şi demnă a ambelor moduri de lucrare, să se anatematizeze"[928]. Această declaraţie rămâne în întregime în perspectiva Sinodului de la Calcedon. Iisus are o voinţă umană şi o lucrare umană pentru că El are o fire cu adevărat umană, dar semnificaţia acestei voinţe umane în opera de mântuire nu este aprofundată[929].

Acest punct de vedere se extinde atunci când împăratul Constantin IV, a cărui capitală a fost asediată timp de patru ani de arabi, convoacă un sinod ecumenic pentru că trebuia să restabilească pacea în Biserică. Papa Agathon (678-681) a cerut aprobarea lor în scris tuturor mitropoliţilor Bisericii Romane şi ţine apoi un sinod la care cel puţin cinci sute de episcopi au luat parte în primăvara anului 680. Acest sinod va redacta pentru pregătirea sinodului o mărturisire de credinţă care reia termenii care sunt proprii dogmei Sinodului de la

---

[927] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 341.

[928] J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 142; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, Freiburg im Breisgau, 1965, p. 515.

[929] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 341.

Calcedon şi citează de asemenea pe Leon[930]. „Unul Hristos din două firi şi ele cuprind pe toate două în unitatea Sa. În El se află împreună şi slava dumnezeirii şi umilinţa trupului. În fiecare din cele două firi păstrează, de asemenea după unire, toată integritatea sa, fiecare face în comuniune cu cealaltă ceea ce îi este propriu. Cuvântul face ceea ce aparţine Cuvântului şi trupul săvârşeşte ceea ce aparţine trupului. Una străluceşte de minuni, cealaltă cade sub povara insultelor. De asemenea, după cum noi recunoaştem unire în El două firi sau două substanţe, tot astfel noi recunoaştem două voinţe naturale şi două lucrări naturale în singura şi aceeaşi persoană a Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat"[931]. Datorită citării lui Leon, atenţia nu se îndreaptă exclusiv asupra schemei formale a celor două firi, ci de asemenea, într-o anumită măsură, asupra realităţii concrete şi istorice a vieţii lui Dumnezeu-omul.

Un alt progres în această direcţie a fost făcut de Sinodul al VI-lea ecumenic care, din 7 noiembrie 680 până în 16 septembrie 681, s-a ţinut în palatul imperial din Constantinopol. Condamnarea vechilor erezii hristologice a fost reînnoită şi se pronunţă în plus excomunicarea postumă a conducătorilor monotelismului şi protectorilor săi, printre care sunt socotiţi Papa Onoriu al Romei şi Patriarhii Sergiu, Pyrrhus, Paul şi Petru ai Constantinopolului. În ultima sa şedinţă, sinodul adoptă o definiţie hristologică[932]. În şedinţa a 28-a, din 16

---

[930] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 10, Paris, 1974, p. 342.
[931] H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, Paris, 1963, p. 548.
[932] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 342.

septembrie 681, decretul de credință redactat sub forma simbolului a fost semnat de toți cei 174 de participanți. După repetarea simbolului Sinodului de la Calcedon s-a citit la sfârșit : „Noi mărturisim de asemenea în Hristos două voințe naturale și două energii naturale neîmpărțite, nedespărțite, neamestecate, neschimbate, conform învățăturii Părinților și de asemenea două voințe naturale care nu sunt opuse una alteia, după cum au zis ereticii necredincioși, ci în așa fel că voința umană ascultă, fără împotrivire, fără contrarietate, ci în toată supunerea față de voința dumnezeiască și în toată puterea. Voința umană nu trebuie, este adevărat, să se miște spontan, ci se supune voinței dumnezeiești, după cum învață înțeleptul Atanasie. Tot astfel deci trupul Său a fost numit și este trupul lui Dumnezeu Logosul, tot astfel voința naturală a trupului Său a devenit voința Logosului după cum El însuși spune: „Eu M-am coborât din cer, nu pentru a face voința Mea, ci voința Aceluia Care M-a trimis pe Mine". El numește aici voința trupului Său, voința Sa proprie pentru că trupul era acolo propriul său bun. Tot astfel că trupul sfânt și fără păcat al lui Hristos nu a fost suprimat prin îndumnezeirea Sa, ci a rămas în limitele Sale și în spațiul său, la fel voința Sa dumnezeiască deși îndumnezeită nu a fost suprimată, ea rămâne în întregime după cum zice Sf. Grigorie Teologul : voința Sa nu este contrarie lui Dumnezeu, ea este mai ales cu adevărat îndumnezeită. Noi învățăm de asemenea că există în Domnul nostru Iisus Hristos două energii naturale, neîmpărțite, nedespărțite, neamestecate, neschimbate, anume energia dumnezeiască și energia umană, după cum zice Leon : „Agit enim utraque forma, etc. Dacă noi nu admitem că Dumnezeu și creatura sa au aceeași energie, este pentru că nu transforma creatura în esența dumnezeiască și a deprecia calitățile firii dumnezeiești până la acelea ale creaturii. Tot astfel și

minunile, noi atribuim patimile unei singure şi aceleaşi persoane, de asemenea cu distincţia firilor, prin care el există şi în care el subzistă, după cum declară Sf. Chiril. Noi credem deci în două firi şi o persoană şi noi recunoaştem într-o persoană unică deosebirile firii prin care fiecare lucrează de acord cu cealaltă ceea ce proprietatea lor particulară vrea şi lucrează. Noi recunoaştem deci două voinţe naturale şi două energii lucrând de acord la mântuirea neamului omenesc"[933]. În primul rând definiţia Sinodului de la Calcedon este repetată aici, apoi învăţătura despre cele două voinţe şi două lucrări ale lui Dumnezeu-Omul este proclamată aici. Această definiţie reia ea însăşi expresiile Papei Leon. Dar învăţătura acestuia din urmă este în acelaşi timp corectată asupra unui punct de către sinod. Determinat de dragostea sa faţă de frazele construite retoric într-un mod simetric, Leon a scris că Cuvântul face ceea îi aparţine şi că trupul săvârşeşte ceea ce îi aparţine lui, în comuniune unul cu altul. El a indicat prin aceasta că Dumnezeu-Omul era, după umanitatea Sa de asemenea, un principiu de lucrare activă. Dar simetria conduce la eroare[934]. În prima propoziţie era subiectul personal care era numit Cuvântul, în timp ce în a doua era vorba de firea umană concretă (trupul). Această formulare dă astfel impresia că, paralel

---

[933] H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, p. 556-557; J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 147-148. Din cauza anatemei pronunţate împotriva Papei Onoriu, decretele Sinodului VI ecumenic interesează o altă dogmă, aceea a infailibilităţii papale (J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 615).

[934] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 342-343.

Cuvântului, trupul a împlinit lucrările umane ca un subiect propriu şi independent. Altfel spus, prin formula „o persoană în două firi", Leon ca şi Sinodul de la Calcedon au exprimat insuficient faptul că această unică persoană este identică cu firea Sa dumnezeiască, care este din toată veşnicia, într-un mod care este în firea sa umană, cu care ea s-a identificat după har, „pentru noi şi pentru a noastră mântuire"[935]. Rezistenţa monoteliţilor obligă acum sinodul să aprofundeze în schimb raportul care există între voinţa dumnezeiască şi voinţa umană a lui Iisus ca şi între lucrările dumnezeiască şi omenească. Dar din faptul că discuţia se concentrează acum asupra voinţei şi lucrării, se evită pericolul ascuns în monofizitism şi care constă în considerarea umanităţii lui Dumnezeu-Omul exclusiv ca o componentă pasivă şi nu ca autentic umană[936].

Părinţii consideră această declaraţie a Sinodului VI ecumenic de la Constantinopol ca un simplu corolar al Sinodului de la Calcedon şi totuşi ei completează astfel vechea declaraţie asupra unui punct esenţial şi o pune la adăpost de interpretările greşite. De o parte ei întrerup schema simetrică, care într-o anumită măsură, ar fi putut să sugereze un nestorianism calcedonian; pe de altă parte, ei resping o concepţie pur statică a firii umane a lui Iisus care, sub cuvintele Sinodului de la Calcedon, ar fi putut să disimuleze un monofizitism de fapt. Între dumnezeire şi umanitate subzistă o asimetrie în Dumnezeu-Omul. Divinul este persoana Fiului veşnic care se dăruieşte şi asumă umanitatea în propria sa filiaţie; umanul este ceea

---

[935] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 343.

[936] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l' Histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 343.

ce primeşte şi acceptă, care este creat şi sfinţit prin comunicarea pe care Fiul o face El insuşi[937]. Dar, pe de altă parte, firea umană nu trebuie să fie gândită ca o realitate statică, după cum se ajunge uşor, nu fără consecinţe nefaste, atunci când se mulţumeşte să se spună că El a asumat firea umană adevărată comportând un suflet şi un trup. După enunţarea Sinodului de la Constantinopol, existenţa umană a lui Iisus implică o voinţă şi o lucrare cu adevărat umane. Desigur, este vorba de o voinţă sfinţită şi îndumnezeită, dar care nu este mai puţin umană şi care este dimpotrivă mai autentică. Firea umană nu este, după cum o concepe un aristotelism, ceva static, ea este dimpotrivă dinamică, fiind dată în el însuşi, omul este chemat să se protejeze el însuşi, să se afirme şi să se realizeze într-o lucrare conştientă şi liberă[938]. Dacă se uită aceasta, ceea ce există mai înalt şi mai specific în om, la nivelul de la care el răspunde Cuvântului creator şi mântuitor al lui Dumnezeu, voinţa sa liberă, devine un „titulus sine re", după cum zice Conciliul de la Trident într-un alt context. Dar noi ajungem prin aceasta la pericolul care va ameninţa perioada următoare în care creştinătatea va păstra în forma sa schema Sinodului de la Calcedon, dar riscând să uite conţinutul viu al acestor definiţii aşa cum ea a fost explicată de Sinodul de la Constantinopol[939]. La Sinodul de la Constantinopol, în 680, învăţătura despre cele două voinţe şi două lucrări în

---

[937] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 344-345.

[938] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 1974, p. 345.

[939] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 345.

Hristos a fost acceptată, după ce au fost îndepărtate mai multe propoziţii intermediare şi opoziţia a sfârşit prin a ceda. S-a tras deci consecinţele logice din decretul din 451, admiţând că cele două voinţe naturale şi două energii sunt neîmpărţite, nedespărţite, neamestecate, neschimbate, în Hristos Unul. Nu trebuie să se reprezinte aceste voinţe ca opuse, ci voinţa umană urmează voinţei dumnezeieşti şi atotputernice, ea nu i se împotriveşte şi nu o contrazice, dimpotrivă ea îi este supusă. Pe de altă parte voinţa umană nu este suspendată, există o comunicare reciprocă : voinţa umană este voinţa lui Dumnezeu Logosul, astfel că firea umană nu este suspendată, ci a devenit firea lui Dumnezeu Logosul. Astfel s-a condamnat un număr mare de Patriarhi de Constantinopol şi Papa Onoriu[940].

În perspectiva istoriei anterioare, semnificaţia acestui ultim sinod hristologic poate să fie rezumată în felul următor : a) În viaţa umană a lui Iisus în aceeaşi măsură, subiectul care lucrează este Fiul lui Dumnezeu Însuşi. El trăieşte în calitate de om ceea ce este în calitate de Fiu al lui Dumnezeu : ascultarea faţă de Tatăl şi iubirea faţă de oameni. Astfel, El se arată oamenilor ca Cuvântul lui Dumnezeu şi Îl revelează pe Tatăl într-o autentică existenţă umană[941]. b) Ca om, El lucrează cu o autentică libertate umană. Prin libera decizie, El acceptă şi realizează astfel faptul de a fi printre oameni faţa şi expresia Fiului, a ascultării sale dumnezeieşti şi a dragostei sale dumnezeieşti pentru oameni. În calitate de om, El urmează liber pe Cuvântul care s-a adresat într-un mod la fel care este al Lui. În mod precis în această

---

[940] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 226-227.

[941] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 345.

ascultare deplin umană față de Cuvântul fidelității lui Dumnezeu față de oameni El este cel care lucrează ca Mântuitor și Revelația Tatălui, căci El este Cuvântul lui Dumnezeu[942]. c) Astfel, după o dezbatere asupra constituției formale a lui Dumnezeu-Omul care a durat secole și adesea a evocat perspective, Sinodul de la Constantinopol a deschis din nou spațiul în care viziunea originală a credinței se desfășoară. Se revine la Origen a cărui doctrină, compromisă pe jumătate, a putut să devină un teren fertil pentru adopțianism și monofizitism și care totuși a văzut că sufletul uman al lui Iisus este în mod liber chipul și expresia Fiului și se urcă până la Sf. Irineu pentru care ascultarea umană a lui Dumnezeu-Omul era, pentru umanitate, Revelația Tatălui și lucrarea harului Său. Sinodul al treilea de la Constantinopol revine la problema firilor în viața istorică, concretă, a Fiului lui Dumnezeu[943].

Sinodul de la Constantinopol marchează terminarea marii mișcări intelectuale care a agitat Biserica din zilele lui Apolinarie și ale lui Nestorie și Chiril. El nu a lansat vreo idee nouă nici tendințe intelectuale, după cum epoca nu furnizează puterea religioasă interioară necesară. Aceasta a fost evident din faptul că, la fel ca în epocile de deteriorare, aici a lipsit curajul de a întreprinde ceva nou. Pasajele din Părinți au fost căutate în mod neliniștit. Citațiile au fost păstrate de volume și nu s-a îndrăznit să se mențină vreo poziție până ce cuvântul unuia din marii Părinți din epoca mai veche ar fi găsit ca suport și protecție[944]. Astfel, sinodul nu a spus nimic mai mult decât

---

[942] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", Paris, 1974, p. 346.

[943] P. Smulders, op. cit., p. 346.

[944] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 285; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die

a tras o concluzie din simbolul de la Calcedon şi acesta a fost ataşat mai târziu într-un mod complet extern. A fost, totuşi, o concluzie dreaptă. Acesta astfel, în sensul lui propriu, evidenţiază că simbolul de la Calcedon nu a fost un cal troian pentru Biserica de Răsărit. Dimpotrivă, el a fost necesar pentru teologii săi pentru a continua învăţătura despre cele două firi în adâncul profunzimii ei. Cele două firi trebuie să fie înţelese în semnificaţia lor deplină, ca existând nu numai în firea externă, ci de asemenea în viaţa spirituală internă cu centrul ei, voinţa. În acest sens problema a devenit din ce în ce mai dificilă : două voinţe naturale şi totuşi numai o singură persoană[945]. Sinodul nu a prezentat o soluţie, ci o declaraţie. Totuşi el a stabilit în mod distinct un fapt şi unul care a chemat gândirea creştină la o serioasă sarcină. Aici a lipsit totuşi în creştinismul grec al epocii energia necesară pentru o achitare proprie de această obligaţie şi Biserica din Apus nu s-a interesat de problema ca atare[946].

Schimbarea situaţiei politice în timpul împăratului Constantin IV (668-685) a dus la terminarea definitivă a disputelor hristologice, dar prin aceasta de asemenea la confirmarea dezbinării Bisericii. După tratatul de pace cu arabii (678), stabilitatea interioară a noului imperiu (mic) bizantin a trebuit să obţină de asemenea o bază politică religioasă[947]. Deoarece, pe de o parte, monofiziţii au fost respinşi, iar pe de altă parte, Apusul a rămas important pentru imperiu, Constantin s-a înţeles cu Roma. Sinodul

---

Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen und Leipzig, 1895, p. 231.

945 R. Seeberg, op. cit., p. 283; R. Seeberg, op. cit., p. 231.

946 R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 283.

947 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 197.

din 680/681 a aprobat împreună cu calcedonienii diotelismul şi a condamnat poziţia adversă. De fapt Biserica Răsăriteană şi Biserica Apuseană a avut din nou o bază dogmatică comună, dar Biserica Răsăriteană s-a limitat la partea greacă, deoarece Bisericile necalcedoniene separate s-au consolidat definitiv şi Biserica bizantină a dezvoltat separarea de cea romano-latină prin hotărârile bisericeşti ale Sinodului ei din 692[948].

Astfel trebuie să se spună că nu numai lipsa de spaţiu obligă să ne oprim la această schiţă cu Sinodul de la Constantinopol. După acesta nu se află în hristologie vreo dezvoltare a cărei importanţă să poată fi comparată cu aceea a luptelor dogmatice pe care noi le-am studiat până aici. Într-o epocă foarte recentă hristologia a văzut din nou o mişcare de a se preciza frontul poziţiilor sale înţepenite. Această pauză seculară poate să însemne faptul că sinoadele de altădată au determinat pentru gândirea hristologică un cadru datorită căruia, fără multă dificultate, ea poate să evite să alunece şi de asemenea să respingă erorile[949]. Totuşi, această linişte nu este fără a trezi vreo îngrijorare. Ea ar fi fost posibilă dacă predica şi gândirea teologică ar fi pus cu adevărat misterul lui Dumnezeu-Omul în centrul credinţei. Lumea elenistă şi prima epocă bizantină, în care dogma hristologică s-a format, a dispărut de secole, reprezentanţii săi, conceptele sale, presupunerile sale şi schemele sale de gândire au devenit străine umanităţii. Interpretările greşite îşi au acolo izvorul lor şi, în teologie, cu toată fidelitatea faţă de litera Sinoadelor de

---

948 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 197-198.

949 P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut", 10, Paris, 1974, p. 346-347.

la Calcedon şi Constantinopol nu s-a împiedicat apariţia unui monofizitism de fapt, în care Dumnezeu-Omul se găseşte golit de realitatea Sa umană precum şi consacrat numai celor evlavioşi, nici a unui nestorianism de fapt care nu recunoaşte în această realitate umană pe Fiul lui Dumnezeu[950]. Respectul şi fidelitatea faţă de credinţa Părinţilor noştri, care păstrează moştenirea veche traducând-o în lumea culturală care era a lor şi care consacră toate puterile lor acestor sarcini, ne incită să punem problema următoare. Propovăduirea şi reflecţia credinţei nu trebuie să propage riscul de a relua sarcina răbdătoare, epuizantă a pericolelor care este de a traduce şi a formula în cuvinte misterul, pentru ca oamenii să poată din nou recunoaşte pe Domnul Iisus Cuvântul dumnezeiesc al mântuirii pentru toate timpurile, spus şi realizat într-o viaţă umană autentică, prin moarte şi înviere[951]. Istoria ne aminteşte că o asemenea întreprindere cere cu adevărat o mare răbdare şi, în plus, dispoziţia creştină de a asculta pe ceilalţi, ar putea să facă să ne apară ciudate cuvintele lor de la început. Când ea reuşeşte să integreze elementele adevărului doctrinelor anterioare declarate eretice hristologia găseşte echilibrul său. Întotdeauna mai mare decât propriile noastre cuvinte este misterul Domnului, în care toţi creştinii recunosc şi mărturisesc pe Cuvântul adevărat al lui Dumnezeu[952].

12. Hristologia Sf. Ioan Damaschin[953]. Hristologia Bisericii vechi atinge o anumită încheiere prin Sf. Ioan

---

[950] P. Smulders, Développement de la Christologie dans le dogme et le magistère, Paris, 1974, p. 347.
[951] P. Smulders, op. cit., p. 347.
[952] P. Smulders, op. cit., p. 347.
[953] Izvoare : Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica. Traducere din limba greacă, introducere şi note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Bucureşti, 2001; Dr. Dionys Stiebenhofer, Das heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, în „Bibliothek

Damaschin (675-749), care înaintea celorlalţi rezumă Tradiţia, care apoi a devenit normativă pentru Biserica Ortodoxă. Totuşi, el a avut de asemenea o mare influenţă în Apus. Sf. Ioan Damaschin redă teologia Părinţilor Bisericii vechi şi aduce acesteia formule unitare cu ajutorul aparatului conceptual filozofic pe care el îl foloseşte. Lucrarea lui cea mai mare este „Izvorul cunoaşterii", care constă din trei părţi diferite. Prima parte este dialectică, tratează numai probleme filozofice, a doua parte este o prezentare a ereziilor şi a treia parte este dogmatica propriu zisă, „Expunerea credinţei ortodoxe". Aceasta din urmă va ajunge mai târziu să fie valabilă ca Dogmatica Bisericii Ortodoxe[954].

---

der Kirchenväter", 44, Münster, 1923. Lucrări speciale : F. Loofs, Studien über die Johannes von Damaskus zugeschreibenen Parallelen, Halle, 1892; Olimp Căciulă, Hristologia Sf. Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voinţe în Hristos, Bucureşti, 1938; I. Karmiris, Învăţătura dogmatică a lui Ioan Damaschin, Atena, 1940; Keetje Rozemond, La Christologie de Saint Jean Damascène, în „Studia Patristica et Byzantina", 8, Ettal, 1959; G. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskus. Eine Untersuchung des Textes nach seinem Quellen und seiner Bedeutung, în „Studia Patristica et Byzantina", 10, Ettal, 1964; Pr. Magistrand Mircea Nişcoveanu, Hristologia Sf. Ioan Damaschin, în „Ortodoxia", XVII(1965), nr. 3, p. 326-337; B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskus, t. I, Berlin, 1969; Ierom. Dr. Chesarie Gheorghescu, Învăţătura despre unirea ipostatică la Sf. Ioan Damaschin, în „Ortodoxia",XXII(1971), nr. 2, p. 181-193; N. Buzescu, Hristologia Sf. Ioan Damaschin, în „Studii Teologice", XXVII(1975), nr. 9-10, p. 687-700; Prof. N. Chiţescu, A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin, în „Ortodoxia", XXVIII(1976), nr. 2; Pr. Prof. Ştefan Alexe, Contribuţia Sf. Ioan Damaschin la sistematizarea învăţăturii ortodoxe, în „Ortodoxia", XXXVI(1984), nr. 1, p. 120-134.

[954] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 84-85; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 69; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 323.

Sf. Ioan Damaschin adoptă filozofia aristotelică şi neoplatonică şi împrumută de acolo concepte şi scheme ale gândirii, cu care el construieşte expunerea teologică. El foloseşte cu alte cuvinte un fel de metodă scolastică şi este primul care realizează o astfel de metodă în dogmatică. De altfel, în mod principal Sf. Ioan Damaschin a sintetizat ideile timpurilor anterioare şi le-a formulat mai exact, fără ca să urmărească vreo independenţă. Prelucrarea scolastică este una din cele mai importante contribuţii ale lui. În prezentarea detaliată a hristologiei el aderă la Leonţiu de Bizanţ şi Maxim Mărturisitorul[955].

Damaschin accentuează puternic unitatea persoanei lui Hristos. „Ipostasul Logosului lui Dumnezeu este întotdeauna unul". Acest ipostas este în acelaşi timp şi al sufletului şi al trupului omenesc. Firea umană nu are astfel nici o existenţă personală independentă, ci există în cea dumnezeiască[956].

În acelaşi timp, Sf. Ioan Damaschin subliniază deosebirea dintre cele două firi şi admite concepţia diotelită. El tratează aprofundat problema cum cele două firi se raportează reciproc una la alta şi aici a contribuit cu noi formulări. Din cauza unităţii persoanei are loc „întrepătrunderea reciprocă" (perihoreza), în aşa fel că Logosul în Sine ia cele omeneşti şi la rândul său comunică însuşirile Sale trupului. De aceea se poate spune de exemplu că „Domnul slavei" a fost răstignit sau pe de altă parte, că omul Iisus este necreat, infinit. Sub aceasta totuşi

---

[955] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 85; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 323-324.

[956] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 85; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 324.

ambele firi păstrează proprietatea şi deosebirea lor[957]. Există la Ioan Damaschin expresii deosebit de puternice pentru aceasta, care uneori par să fie în dezacord cu întrepătrunderea reciprocă. El spune astfel, că numai firea dumnezeiască este cea care pătrunde pe cea omenească şi nu invers. Cu aceasta el vrea să accentueze că dumnezeirea ca atare trebuie să rămână imuabilă, neatinsă de suferinţă şi moarte. După cum raza soarelui, care străluceşte pe un pom, nu este atinsă dacă pomul se taie, tot aşa stă Dumnezeu deasupra suferinţei, care se aduce lui Hristos. Dacă se pune problema firilor în sens abstract (dumnezeire – omenitate), ele trebuie în mod puternic să se deosebească. Dumnezeirea nu devine omenească, umanitatea nu devine dumnezeiască. Dacă Îl vedem pe Hristos ca persoană concretă unitatea intră în prim plan. El este cu adevărat Dumnezeu şi de asemenea cu adevărat om, în identitatea şi unitatea persoanei. Chipul unităţii este în această privinţă ipostasul Cuvântului, care devine de asemenea ipostasul firii umane manifestate în Hristos. Pecetea chipului lui Hristos a primit la Sf. Ioan Damaschin formulări scolastice care se reflectă de asemenea într-un mod în icoana ortodoxă, unde trăsătura transcendentă şi maiestuoasă se subliniază puternic[958].

În aceeaşi măsură după cum se accentuează transcendenţa absolută a dumnezeirii, simbolurile joacă un rol important. De aceea nu este nici o întâmplare că Sf. Ioan Damaschin apără din punct de vedere teologic închinarea la icoane. Simbolurile funcţionează ca o

---

[957] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 85; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 4, Bucureşti, 2001, p. 122-123.

[958] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 86; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 5, Bucureşti, 2001, p. 123-124.

mijlocire a dumnezeirii, ca ceva accesibil simțurilor, care reprezintă cele nevăzute, cerești. Se admite că icoanele într-un mod real redau dumnezeirea și datorită acesteia ar putea fi obiect de cinstire. După o lungă dispută între oamenii Bisericii bizantine, exista de asemenea o opoziție puternică împotriva cinstirii icoanelor, Biserica de Răsărit s-a hotărât în favoarea cinstirii icoanelor la Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787)[959].

Sf. Ioan Damaschin prezintă o scurtă recapitulare a dogmei Întrupării în a treia carte a sa despre „Expunerea exactă a credinței ortodoxe". Într-o examinare retrospectivă a ereziilor precedente el indică diversele elemente ale persoanei lui Hristos și reunirea lor, când el spune în capitolul II. „Însuși Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut ipostasă trupului. Căci Cuvântul dumnezeiesc nu s-a unit cu un trup care exista aparte mai dinainte, ci, locuind în pântecele Sfintei Fecioare, și-a construit, fără ca să fie circumscris în ipostasa Lui, din sângiuirile curate ale pururi Fecioarei, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător, luând pârga frământăturii omenești, și însuși Cuvântul s-a făcut ipostasa trupului. În chipul acesta este simultan și trup; trup al Cuvântului lui Dumnezeu și trup însuflețit, rațional și cugetător. Pentru nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat. Căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârșit, Același s-a făcut prin fire om desăvârșit. Nu și-a schimbat firea, nici nu avem o iluzie de întrupare, ci s-a unit după ipostasă în chip neamestecat, neschimbat și neîmpărțit cu trup însuflețit, rațional și cugetător, care are în el însuși existența, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară, fără să se schimbe firea Dumnezeirii Lui în ființa trupului, și fără să se schimbe ființa trupului

---

[959] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 86; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, IV, 16, București, 2001, p. 213-214.

în firea Dumnezeirii Lui, şi fără să rezulte o singură fire compusă din firea Lui dumnezeiască şi din firea omenească pe care a luat-o"[960].

Mai mult încă, Sf. Ioan Damaschin nu înţelege să reprezinte unirea ipostatică, ca absolut echivalentă unirii trupului şi sufletului în natura umană. Fără îndoială, după el, se poate să se spună într-un anumit fel că omul individual este compus din două firi, dintr-un trup şi dintr-un suflet, dar noi vorbim de o singură natură umană care la toţi oamenii, la care fiecare participă şi în care ei se aseamănă toţi. Despre această idee a speciei pe care noi o exprimăm prin cuvântul natură, a unei uniri a dumnezeirii şi umanităţii într-o nouă natură divino-umană nu poate fi vorba în Hristos, El este Dumnezeu-Omul în chip unic[961]. Sf. Ioan Damaschin afirmă că : „Prin urmare, nu se poate vorbi cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos de o singură fire compusă din Dumnezeire şi omenire, după cum se poate vorbi cu privire la un individ (om) de o singură fire compusă din trup şi suflet. Aici este un individ; Hristos însă nu este un individ şi nici nu există specia Hristos, după cum există specia om. Pentru aceea spunem că unirea s-a făcut din două firi desăvârşite, din cea omenească şi cea dumnezeiască... Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârşite a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Afirmăm că Dumnezeirea şi omenirea au aceeaşi ipostasă şi mărturisim că după unire se

---

[960] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica. Traducere din limba greacă, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 2001, p. 116-117. A se vedea J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'age patristique (430-800), Paris, 1928, p. 496.

[961] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 619.

păstrează în El cele două firi”[962]. El înţelege să numească persoana lui Dumnezeu-Omul o persoană compusă şi unirea celor două firi o unire ipostatică (după ipostas), dar de asemenea o unire fiinţială, pentru că ea nu este simplu o unire văzută sau morală, ci îmbrăţişând cele două firi, pentru că cele două firi sunt unite într-o singură persoană[963].

În ceea priveşte termenii fire şi persoană, Sf. Ioan Damaschin le atribuie sensul care a predominat la Părinţii greci. Fiinţa şi firea (ousia şi physis) desemnează specia, ceea ce este afirmat de mai mulţi indivizi din aceeaşi specie, persoana ceea ce dimpotrivă este totdeauna special, particular, nu că persoana conţine o parte din fire, ci pentru că persoanele nu diferă prin fire, ci prin număr şi accidenţi. Persoana sau ipostasa este fiinţa cu accidenţi, dar în calitate că ea subzistă în sine[964]. Sf. Ioan Damaschin spune astfel : „Comun este fiinţa, ca specie, iar particular, ipostasa. Este particular nu pentru că ar avea o parte a firii căci nu are o parte din ea, ci particular prin număr, spre exemplu : individul. Ipostasele se deosebesc prin număr, şi nu prin fire. Fiinţa este afirmată de ipostasă, pentru că fiinţa este desăvârşită în fiecare dintre ipostasele de aceeaşi specie. Pentru aceea ipostasele nu se deosebesc între ele în ceea ce priveşte fiinţa, ci în ceea ce priveşte accidentele, care sunt însuşiri caracteristice. Însuşirile caracteristice însă aparţin ipostaselor şi nu firii. Ipostasa se

---

962 Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica. Traducere din limba greacă, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 2001, p. 119-120.

963 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 619-620; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 7, Bucureşti, 2001, p. 127-128.

964 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 620.

definește : ființa împreună cu accidentele"[965]. Ființa sau esența există ca atare, adică într-un mod pe care îl înțelegem, nu ca general în realitate, ci numai în persoane. De aici, Sf. Ioan Damaschin conchide că are dreptul să spună cu Sf. Atanasie și cu Sf. Chiril al Alexandriei că firea dumnezeiască s-a făcut trup, gândind că Dumnezeirea s-a întrupat. Dimpotrivă este eronat să se susțină că persoanele dumnezeiești s-ar fi întrupat toate, căci Tatăl și Sfântul Duh, zice el, nu au colaborat la Întrupare decât prin voința lor. Întreaga ființă dumnezeiască s-a unit totuși, nu numai o parte, cu întreaga fire umană. Dar nu se poate spune că firea sau esența Logosului a suferit pe cruce pentru că dumnezeirea nu a suferit. Este exact să se spună că firea umană a suferit în făcând abstracție în această expresie de toți ceilalți indivizi umani[966]. Dar dacă el gândește că nu există vreo natură individuală, particulară, el explică în cele ce urmează în ce sens el a voit să se exprime, când el arată că Hristos Domnul nostru nu a luat în Întrupare o simplă idee sau specia firii umane, ci o fire adevărată, așa cum ea este într-un individ, cu această singură deosebire că ea nu a existat niciodată în parte, ci de la început în Logosul unic. El distinge într-adevăr natura sau ființa în ideea noastră care este o simplă abstracție a firii în spațiu, astfel că ea este într-adevăr proprie, în calitate de fire umană, tuturor oamenilor și aceasta a firii care este în individ, deși cele două din urmă ar fi în mod obișnuit identice. Logosul a

---

[965] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, București, 2001, p. 124-125. A se vedea : J. Tixeront, Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'age patristique (430-800), Paris, 1928, p. 497.
[966] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 620.

luat deci o fire aşa cum ea este în individ, deşi ea nu există în stare izolată[967].

Deşi Sf. Ioan Damaschin numeşte pe Dumnezeul-Om o persoană compusă, el consideră totuşi persoana Logosului ca principiul unic constitutiv al persoanei, pentru că acesta la plinirea vremii a luat o fire umană astfel că ceea ce era mai înainte persoana simplă a Logosului este acum compusă din două firi. În această persoană compusă, Dumnezeu-Omul păstrează în acelaşi timp atributele şi proprietăţile care îl disting pe Tatăl şi Fiul, acelea care Îl disting în calitate de om, din mama sa şi din toţi oamenii fraţii săi. Pe de altă parte, El are de asemenea calităţi prin care El este de o fiinţă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh şi de asemenea acelea prin care El este unit şi asemenea tuturor oamenilor[968].

Împotriva învăţăturii care susţine că în Dumnezeu-Omul, Logosul dumnezeiesc era principiul constitutiv al persoanei sau s-a susţinut firea întreagă putea să existe ca o fire adevărată şi chiar numai ca subzistând şi provenind ca o persoană în om. Aceasta nu este un fapt eronat, dar nu s-a demonstrat că în Dumnezeu-Omul cele două firi ar fi trebuit să formeze fiecare persoana lor. Ele pot de asemenea să fie unite într-o persoană. Firea umană a lui Hristos nu a subzistat niciodată în stare separată, ea a existat de la început în Logos, ea a fost enipostaziată, dar nu fără ipostas[969]. Sf. Ioan Damaschin zice : „Chiar dacă nu există fire neipostatică sau fiinţă nepersonală – căci atât fiinţa, cât şi natura sunt considerate în ipostase sau

---

[967] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 620-621; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 3, Bucureşti, 2001, p. 119.
[968] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II. Paris, 1903, p. 621; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 3, Bucureşti, 2001, p. 120-121.
[969] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 622; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 11, Bucureşti, 2001, p. 135-136.

persoane -, totuşi nu este necesar ca firile unite unele cu altele după ipostasă să posede fiecare o ipostasă proprie. Aceasta pentru motivul că este cu putinţă să se împreune într-o singură ipostasă, fără ca să fie neipostatice şi fără ca să aibă fiecare o ipostasă deosebită, ci amândouă să aibă una şi aceeaşi ipostasă"[970].

Contra monofiziţilor şi monoteliţilor, Sf. Ioan Damaschin a apărat dogma celor două firi adevărate în Hristos şi de asemenea învăţătura despre cele două voinţe libere, a celor două moduri de lucrări, unul dumnezeiesc, altul al ştiinţei şi înţelepciunii umane în acelaşi fel ca învăţătura despre cele două lucrări în persoana unică. Totuşi cele două firi nu pot să lucreze fiecare separat fără participarea celeilalte. Dar cum se manifestă în aceste două moduri de lucrări unitatea persoanei şi cum poate fi vorba de o manifestare a voinţei umane, libere fără persoana umană ? Pentru a rezolva astfel de probleme, Sf. Ioan Damaschin distinge puterea voinţei şi voinţa unei părţi a voirii determinate şi consecutive de deliberarea şi decizia altei părţi[971]. Sf. Ioan Damaschin spune : „Potrivit celor două firi, El are duble însuşirile naturale ale celor două firi : două voinţe naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească; două activităţi naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească; doi liberi arbitri naturali, cel dumnezeiesc şi cel omenesc; şi înţelepciune, şi cunoştinţă atât dumnezeiască, cât şi omenească. Căci, fiind de o fiinţă cu Dumnezeu şi cu Tatăl, voieşte şi lucrează liber ca Dumnezeu; dar fiind de o fiinţă şi cu noi, Acelaşi voieşte şi lucrează liber ca om. Ale Lui sunt minunile, ale lui sunt

---

[970] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 131-132.
[971] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 622; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 14, Bucureşti, 2001, p. 141-142.

şi patimile"[972]. Prima aparţine firii, a doua persoanei, prima este voinţa în general sau voinţa naturală, alta este obiectul voinţei gnomice. Există deci două voinţe în Hristos, pentru că există în El două firi şi două voinţe libere, dar ceea ce El voia era unic datorită unităţii persoanei. Hristos trebuia să voiască numai ceea ce El voia, în calitate de Dumnezeu după fiinţa Sa, sau ceea ce aparţinea firii umane. De aici rezultă deosebirile pentru voinţa umană liberă a persoanei lui Hristos, comparând-o cu aceea a celorlalţi oameni. Nu era nevoie la El nici de examinare, nici de deliberare pentru a lua o decizie, nici chiar de vreo înclinaţie spre ceea ce El decidea, o alegere cugetată era suficient. Dumnezeu-Omul era deasupra acestor imperfecţiuni. El avea în plus, prin persoana Sa, o înclinaţie spre bine aşa că El nu putea să nu alunge răul. Impecabilitatea era participarea Sa[973]. „Aşadar, pentru că unul este Hristos şi una este ipostasa Lui, unul şi acelaşi este cel care voieşte în chip dumnezeiesc şi omenesc. Dar deoarece are două firi voliţionale, pentru că sunt raţionale, - căci tot ceea ce este raţional este şi voliţional şi liber – vom spune despre El că are două voiri, adică două voinţe naturale. Acelaşi este voliţional potrivit celor două firi ale Lui. El a luat puterea voliţională care există în chip firesc în noi. Şi pentru că unul este Hristos şi acelaşi care voieşte potrivit fiecăreia dintre cele două firi, vom spune despre El că are acelaşi lucru voit, nu în sensul că voia numai pe acelea pe care în chip firesc le-a voit ca Dumnezeu – căci nu este o însuşire a Dumnezeirii a voi să mănânci sau să bei sau altele-, ci că El voia pe acelea care ajută la menţinerea firii omeneşti, şi acestea nu în virtutea unei

---

[972] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 13, Bucureşti, 2001, p. 140-141.

[973] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 623; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 14, Bucureşti, 2001, p. 143-148.

împotriviri de păreri, ci în virtutea însuşirii firilor. Căci atunci le voia pe acestea în chip firesc, când voinţa Lui dumnezeiască le voia şi îngăduia trupului să sufere şi să facă cele ale Sale"[974]. În Dumnezeu-Omul există două firi, neîmpărţite, neamestecate, şi în întrepătrundere reciprocă, pentru că dacă Fiul lui Dumnezeu a luat o fire umană, a luat-o cu modul său de lucrare particulară. Dimpotrivă rezultă din unitatea persoanei şi a unirii strânse a celor două firi, nu numai întrepătrunderea reciprocă a firilor, ci de asemenea modul lor de lucrare, deşi firea umană din această perihoreză rămâne o taină de nepătruns. Ceea ce noi putem deduce sigur, este că dacă Dumnezeu-Omul făcea minuni prin firea Sa dumnezeiască, trupul Său nu era fără participare aici, şi dacă suferea cu trupul Său, aceasta nu era fără ca firea dumnezeiască să ia parte. Prin aceasta patimile Domnului aveau o valoare aşa de mare. Pe de altă parte, Logosul avea un spirit raţional sau o fire umană intelectuală în care inteligenţa umană domina tot ceea ce se împlinea în viaţa umană.[975]. Fără îndoială trupul prin unirea sa cu Logosul a dobândit haruri şi avantaje particulare, totuşi dumnezeirea nu putea, relativ la ea, nici să câştige, nici să piardă prin unirea sa, deci ea nu devenise capabilă de suferinţă, căci dumnezeirea nu suferă în trup în acelaşi fel cum ea lucrează în trup. Trupul este instrumentul dumnezeirii sau principiul prin care El lucra. Lucrările celor două firi nu sunt amestecate una cu alta, fiecare lucrează ceea ce îi este propriu sau mai bine Hristos lucrează în fiecare, după fiinţa cu colaborarea celeilalte[976]. „Căci unul este Hristos şi una este persoana

---

[974] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 622; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 14, Bucureşti, 2001, p. 141-142.
[975] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 623; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 15, Bucureşti, 2001, p. 150-155.
[976] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 624.

Lui, adică ipostasa. Şi totuşi are două firi, a dumnezeirii şi a omenirii Lui. Aşadar, din dumnezeire decurge în chip firesc slava care a fost comună fiecăreia dintre cele două firi din pricina identităţii ipostasei, iar din trup, cele smerite, care sunt comune fiecăreia dintre cele două firi. Căci unul este şi acelaşi Cel care este aceasta şi aceea, adică Dumnezeu şi om, şi ale Aceluiaşi sunt atât cele ale Dumnezeirii, cât şi cele ale omenirii. Dumnezeirea săvârşea minunile, dar nu le săvârşea fără trup; trupul însă, pe cele smerite, dar nu fără Dumnezeire. În timp ce trupul pătimea, Dumnezeirea era unită cu el, dar cu toate acestea rămânea impasibilă şi săvârşea patimile cele mântuitoare. Şi în timp ce dumnezeirea Cuvântului lucra, sfânta Lui minte era unită cu ea, gândind şi ştiind cele ce se săvârşeau"[977].

Dar nu rezultă ca o consecinţă din dogma umanităţii adevărate alături de a dumnezeirii în unica persoană a lui Hristos, că nu trebuie să se admită simplu la El două, ci trei firi, deoarece omul singur este compus din două firi, a trupului şi a sufletului ? La aceasta Sf. Ioan Damaschin răspunde (III, 16), că se poate numi cele două elemente ale omului două firi, astfel precum aceşti termeni se găsesc la Sf. Grigorie de Nazianz, în Cuvântarea a patra. Termenul de trei firi în Hristos nu este din contră adevărul, deşi extraordinar, pentru că acolo unde se vrea să se analizeze o compunere şi o unire, se indică nu elementele primare, ci primele elemente constitutive care erau la Dumnezeu-Omul, dumnezeirea şi umanitatea. La om totuşi nu se poate întotdeauna vorbi de o fire, dacă se înţelege prin aceasta specia sau fiinţa prin care toţi oamenii sunt egali[978]. „Mai mult : dacă noi spunem că omul are două

---

[977] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 154-155.
[978] J. Schwane, Histoire des Dogmes, Tome II, Paris, 1903, p. 624; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 16, Bucureşti, 2001, p. 158-159.

firi, vom fi siliţi să admitem la Hristos trei firi; şi atunci şi voi veţi învăţa că Hristos este din trei firi, pentru că spuneţi că omul este din două firi. Tot astfel şi despre activităţi, căci este necesar ca activitatea să corespundă firii. Că omul se numeşte şi este din două firi este martor Grigorie Teologul, care zice : „Sunt două firi, Dumnezeu şi omul, pentru că este şi suflet şi corp"[979].

Într-un mod deosebit voinţa liberă a firii umane nu poate să se împotrivească în Hristos, spre deosebire de voinţa liberă. Hristos a trebuit să devină un om adevărat pentru a învinge, în calitate de om, duşmanul care l-a învins pe om în rai şi pentru a elibera pe omul întreg, adică s-a înţeles aici voinţa sa liberă. Dar cum această intervenţie a voinţei umane libere era posibilă în unirea ipostatică a firii umane şi a Logosului ? Sf. Ioan Damaschin o explică în acest sens că Hristos a voit totdeauna liber cu firea sa umană ceea ce voinţa dumnezeiască i-a inspirat să voiască[980]. Sf. Ioan Damaschin afirmă în acest sens : „Prin urmare a avut în chip firesc şi ca Dumnezeu şi ca om voinţă. Voinţa omenească urma şi se supunea voinţei Lui; nu se mişca prin propria ei opinie, ci voia pe acelea pe care le voia voinţa Lui dumnezeiască". „Pentru aceea cele două voinţe ale Domnului nu se deosebeau unele de altele în opinie, ci mai degrabă în putere firească. Căci voinţa Lui dumnezeiască era fără de început, atoatefăcătoare, era însoţită de putere şi era impasibilă; voinţa Lui omenească însă a luat început în timp şi a suferit înseşi afectele naturale şi faptul că a fost cu adevărat şi real voinţa Cuvântului lui Dumnezeu, a fost şi atotputernică"[981].

---

[979] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 16, Bucureşti, 2001, p. 160.

[980] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 625; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 18, Bucureşti, 2001, p. 162-163.

[981] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 18, Bucureşti, 2001, p. 163, 164-165.

Dacă deci Dionisie Areopagitul vorbeşte despre o energie teandrică, el înţelege prin aceasta, după cum interpretează Sf. Ioan Damaschin, nu să se amestece lucrarea celor două firi, ci să indice numai această întrepătrundere tainică a celor două firi. Facultăţile umane au fost într-un mod tainic, pătrunse de Dumnezeu în Hristos şi îndumnezeite, într-un anumit sens, fără vreo transformare esenţială. Dumnezeu-Omul recunoaşte deci cu o raţiune umană şi El cugetă cu ea sau mai bine ia cunoştinţă în ea că ea este o raţiune unită cu Dumnezeu, ridicată deasupra tuturor creaturilor, obiect de adoraţie pentru toţi[982]. „Când fericitul Dionisie spune că Hristos a trăit printre oameni cu o activitate nouă, teandrică, nu suprimăm activităţile fireşti ale celor două firi, în sensul că ar spune că a rezultat o singură activitate din cea dumnezeiască şi cea omenească – căci, dacă ar fi aşa, am fi spus şi o singură fire nouă, rezultată din cea omenească şi cea dumnezeiască. Căci după cum spun Sfinţii Părinţi, cele care au o singură activitate, acelea au şi o singură fiinţă -, ci fericitul Dionisie a numit cele două activităţi astfel, voind să arate modul nou şi inexprimabil de manifestare a activităţilor fireşti ale lui Hristos, mod înrudit cu modul inexprimabil al întrepătrunderii reciproce a firilor lui Hristos, traiul Lui ca om, străin şi minunat şi necunoscut firii existenţelor, ca şi felul comunicării însuşirilor care rezultă din unirea inexprimabilă a firilor. Nu spunem că activităţile sunt despărţite şi nici că firile activează despărţit, ci fiecare lucrează în chip unit ceea ce are propriu cu participarea celeilalte. Nici pe cele omeneşti nu le-a lucrat în chip omenesc, căci n-a fost simplu om, şi nici pe cele dumnezeieşti numai ca Dumnezeu, pentru că n-a fost numai Dumnezeu, ci El a fost în acelaşi timp şi

---

[982] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II. Paris, 1903, p. 625-626.

Dumnezeu, şi om. Căci după cum cunoaştem unirea şi deosebirea firească a firilor, tot astfel cunoaştem unirea şi deosebirea voinţelor şi activităţilor fireşti"[983].

În ceea ce priveşte înţelepciunea umană a lui Hristos, există o dublă remarcă de făcut. Prima este că datorită unirii ipostatice ea nu a fost afectată de necunoaştere care ar fi dezonorantă, ci ea a fost instruită foarte perfect, încât ea prevedea viitorul cu certitudine şi că ea a fost înzestrată de la început cu plenitudinea tuturor cunoştinţelor şi ea nu a făcut progrese decât în măsura în care Dumnezeu-Omul lăsa să iasă la iveală înţelepciunea care locuia în El, sau în calitatea în care El înălţat printre oameni, pentru a spune astfel în locul nostru, înţelepciunea şi harul şi le-a dus la desăvârşire, atunci când El îşi atribuia adesea Lui însuşi ceea ce nu era propriu oamenilor, fraţii săi, şi El vorbea în

---

[983] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 19, Bucureşti, 2001, p. 165-166. Despre îndumnezeirea firii trupului şi a voinţei Domnului, Sf. Ioan Damaschin afirmă că : „Trebuie să se ştie că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu şi Dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri sau amestecări a firii, ci, după cum spune Grigorie Teologul, „dintre firi, una a îndumnezeit, şi alta a fost îndumnezeită, iar eu îndrăznesc să spun că a fost făcută asemenea lui Dumnezeu, căci Cel care unge s-a făcut om, iar cel care a fost uns s-a făcut Dumnezeu... După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare şi schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut şi îndumnezeirea trupului. Prin faptul că „Cuvântul s-a făcut trup", nici Cuvântul n-a ieşit din graniţele Dumnezeirii Sale şi nici din măririle Sale proprii demne de Dumnezeu şi nici trupul, pentru ca s-a îndumnezeit, nu şi-a schimbat firea lui sau însuşirile lui fireşti. Căci au rămas, şi după unire, firile neamestecate, iar însuşirile acestora nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogăţit cu activităţile dumnezeieşti în virtutea unirii prea curate cu Cuvântul, adică după ipostasă, fără să sufere vreo pierdere însuşirile cele fireşti. Căci nu lucrează cele dumnezeieşti în virtutea energiei lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-şi prin el propria Lui energie" (Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 17, Bucureşti, 2001, p. 160-161).

numele lor[984]. „El sporea, spune Scriptura, în înțelepciune, în vârstă și în har. Creștea în vârstă; dar prin creșterea în vârstă scotea la iveală înțelepciunea care se afla în El. Mai mult : El își făcea progres al Său progresul oamenilor în înțelepciune, în har și în îndeplinirea bunei-voințe a Tatălui, adică cunoașterea lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor, și-și însușea pretutindeni firea noastră...Căci dacă trupul s-a unit cu adevărat cu Dumnezeu cuvântul din primul moment al existenței Sale în trup și, mai mult, că a existat în el și avea identitatea ipostatică cu el, cum oare nu l-a îmbogățit în chip desăvârșit cu toată înțelepciunea și harul ? Trupul nu s-a împărtășit de har și nici n-a participat prin har la însușirile Cuvântului, ci, mai degrabă, în virtutea unirii după ipostasă, prin care atât cele omenești, cât și cele dumnezeiești sunt ale unuia singur Hristos – căci Același era și Dumnezeu și om în același timp -, izvorăște lumii harul, înțelepciunea și plinătatea tuturor bunurilor"[985].

În legătură cu moartea lui Iisus, Sf. Ioan Damaschin, nu remarcă totuși ceea ce Părinții au spus înaintea lui despre unirea Logosului și a trupului nostru în mormânt. El adaugă de asemenea că prin moarte unitatea persoanei lui Iisus nu a fost întreruptă atunci când sufletul și trupul, în ciuda separării lor locale, rămân unite ipostatic prin Logosul, pentru că Logosul a rămas totdeauna Unul și Același principiu constitutiv al celor două părți separate[986]. „Așadar, chiar dacă a murit ca om, și chiar dacă sfântul lui suflet s-a despărțit de corpul Lui preacurat, totuși

---

[984] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 626.
[985] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 22, București, 2001, p. 169-170.
[986] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 626-627; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 27, București, 2001, p. 175-176.

Dumnezeirea nu S-a despărţit de cele două, adică de suflet şi de corp, şi astfel nici unica ipostasă nu s-a despărţit în două ipostase. Căci corpul şi sufletul au avut de la început, în acelaşi timp, existenţa în ipostasa Cuvântului, şi cu toate că în timpul morţii a fost despărţit sufletul de trup, totuşi fiecare a rămas, având existenţa în unica ipostasă a Cuvântului. Astfel, unica ipostasă a Cuvântului a fost şi ipostasa sufletului şi a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici corpul n-au avut o ipostasă proprie, alta decât ipostasa Cuvântului. Ipostasa Cuvântului a fost totdeauna una, şi niciodată două. Prin urmare, ipostasa lui Hristos este una totdeauna. Chiar dacă spaţial sufletul s-a despărţit de corp, ipostatic însă era unit prin Cuvânt"[987].

În legătură cu opera de mântuire, Sf. Ioan Damaschin repetă ceea ce Sf. Grigorie de Nazianz a spus deja, anume că Dumnezeu-Omul, care nu a fost supus necesităţii morţii, s-a dat morţii în toată libertatea şi s-a adus astfel jertfă, nu spiritului rău, duşmanului nostru, ci aceluia faţă de care noi am greşit prin păcatele noastre. El explică chiar în câteva cuvinte cum acest duşman rău, sau moartea, a fost stăpânită de Fiul lui Dumnezeu[988]. „Aşadar, Domnul moare primind în locul nostru moartea, aducându-Se pe Sine însuşi în locul nostru jertfă Tatălui, căci noi am păcătuit faţă de Tatăl, şi Acesta trebuia să-L primească pe El în locul nostru, preţ de răscumpărare, ca astfel să ne elibereze pe noi de condamnare. Sângele Domnului n-a fost adus ca jertfă tiranului. Să nu fie! Aşadar, moartea se apropie şi, înghiţind momeala corpului, este străbătută de undiţa Dumnezeirii; şi gustând din corpul infailibil şi făcător de viaţă este distrusă şi dă îndărăt pe toţi aceia pe care altădată i-a înghiţit"[989]. Sf.

---

[987] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 27, Bucureşti, 2001, p. 176.
[988] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 627.
[989] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 27, Bucureşti, 2001, p. 175.

Ioan Damaschin vorbeşte cu mai multă justeţe despre efectele morţii lui Hristos în Capitolul 11 din Cartea a IV-a, unde el urmăreşte să demonstreze că crucea lui Hristos este demnă de cinstire. În Capitolul 13, el declară de asemenea clar că Dumnezeu-Omul, „prin naşterea lui Dumnezeu Cuvântul, adică prin întrupare, prin botez, prin înviere, a eliberat firea de păcatul strămoşesc, de moarte şi de stricăciune, a devenit pârga învierii, S-a făcut pe Sine cale, pildă şi exemplu, ca şi noi, mergând pe urmele Lui, să ajungem fii şi moştenitori ai lui Dumnezeu prin poziţie, aşa cum El este prin fire, şi împreună moştenitori cu El"[990]. De aici reiese că Sf. Ioan Damaschin n-a considerat în pasajul indicat în primul rând, moartea Domnului ca un moment unic, ci numai ca punctul culminant al operei de mântuire, care ne-a adus eliberarea de păcat şi de datorie, biruinţa asupra morţii şi asupra diavolului şi ne-a recucerit demnitatea de fii ai lui Dumnezeu şi cu drepturi la moştenirea Sa cerească[991].

Învăţătura hristologică a Sf. Ioan Damaschin, cuprinsă în „Tratatul despre cele două voinţe în Hristos", nu este alta decât învăţătura hristologică a Bisericii din secolul al VIII-lea, cristalizată în următoarele dogme : a) în Hristos sunt două naturi; b) în Hristos este o singură ipostasă; şi c) în Hristos sunt două voinţe şi două lucrări. De altfel. Sf. Ioan Damaschin în tratatul acesta nu-şi propune să dovedească în calitate de apologet sau de polemist adevărul acestor dogme. Epoca străduinţelor de acest fel era încheiată mai de mult, ci, el ia adevărul acestor dogme ca ceva mai presus de orice discuţie şi caută în calitate de dogmatist să explice fiinţa acestor dogme, cu alte cuvinte să arate cum

---

[990] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, IV, 13, Bucureşti, 2001, p. 198.
[991] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome II, Paris, 1903, p. 628.

ele îşi pot justifica pe deplin conţinutul lor în faţa raţiunii[992].

După Sf. Ioan Damaschin, ceea ce constituie o natură şi ceea ce o deosebeşte în acelaşi timp de alte naturi, sunt însuşirile naturale. În Hristos găsim toate însuşirile firii dumnezeieşti şi totodată toate însuşirile firii omeneşti. „Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârşite a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Afirmăm că Dumnezeirea şi omenirea au aceeaşi ipostasă şi mărturisim că după unire se păstrează în El cele două firi. Nu aşezăm pe fiecare dintre firi deosebit, separat, ci unite una cu alta într-o singură ipostasă compusă. Spunem că unirea este substanţială, adică reală, şi nu imaginară. Iar, când spunem substanţială, nu înţelegem că cele două firi au dat naştere unei firi compuse, ci că sunt unite una cu alta în chip real într-o singură ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu şi stabilim că se păstrează deosebirea lor substanţială. Ceea ce este creat a rămas creat, iar ceea ce este necreat a rămas necreat; ceea ce este muritor a rămas muritor; iar ceea ce este nemuritor a rămas nemuritor; ceea ce este circumscris a rămas circumscris, iar ceea ce este necircumscris a rămas necircumscris; ceea ce este văzut a rămas văzut, iar ceea ce este nevăzut a rămas nevăzut. Unul străluceşte prin minuni, iar celălalt s-a supus ocărilor"[993]. Unirea ipostatică face ca în Hristos cu toate că sunt două firi să nu fie decât o singură ipostasă, cu alte cuvinte ca Hristos să nu fie decât un Fiu. Unirea ipostatică şi strânsa legătură între cele două firi în Hristos s-a făcut chiar din momentul conceperii sale[994]. Sf. Ioan Damaschin afirmă că : „Unul

---

[992] Pr. Dr. Olimp Căciulă, Hristologia Sf. Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voinţe în Hristos, Bucureşti, 1938, p. 51.
[993] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 3, Bucureşti, 2001, p. 120.
[994] Pr. Dr. Olimp Căciulă, Hristologia Sf. Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voinţe în Hristos, Bucureşti, 1938, p. 55.

este deci Hristos, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, Căruia împreună cu Tatăl şi cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune împreună şi preacuratului Lui trup, deoarece nu susţinem că trupului Lui nu i se cuvine închinăciune. Trupul este adorat în singura ipostasă a Cuvântului, Care s-a făcut ipostasa trupului"[995]. Mărturisind dogma celor două voinţe şi două lucrări în Hristos, Biserica voieşte să înţeleagă că în Hristos sunt două feluri de lucrări, dumnezeieşti şi omeneşti. Aceasta este de altfel şi învăţătura Sf. Ioan Damaschin. „Deci, după cum Hristos a avut în sine în chip desăvârşit cele două naturi, dumnezeiască şi omenească, unite laolaltă într-o singură ipostasă aceea a Fiului lui Dumnezeu, care a fost în acelaşi timp Fiul Omului, Iisus Hristos, Mântuitorul lumii, tot astfel El a avut şi două voinţe, dumnezeiască şi omenească ipostatică"[996]. „Aşadar, pentru că Hristos are două firi, spunem că are două voinţe naturale şi două activităţi naturale. Dar pentru că este o singură ipostasă a celor două firi ale Lui, spunem că este unul şi acelaşi Cel care voieşte şi Cel care lucrează în chip natural potrivit celor două firi, din care, în care şi care este Hristos, Dumnezeul nostru"[997]. Sf. Ioan Damaschin adaugă apoi despre cele două lucrări în Hristos. „Cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos spunem că are şi două activităţi. Ca Dumnezeu şi de o fiinţă cu Tatăl a avut activitate dumnezeiască, iar ca om şi de o fiinţă cu noi a avut activitatea firii omeneşti"[998].

---

[995] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 8, Bucureşti, 2001, p. 130-131.
[996] Pr. Dr. Olimp Căciulă, Hristologia Sf. Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voinţe în Hristos, Bucureşti, 1938, p. 62, 68.
[997] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 14, Bucureşti, 2001, p. 141.
[998] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 15, Bucureşti, 2001, p. 148.

Dogma unirii ipostatice a celor două firi în persoana teandrică a lui Hristos arată mai întâi că unirea ipostatică a celor două firi în Dumnezezul-Om a avut loc din primul moment al conceperii firii umane în sânul Fecioarei Maria. „Căci Cuvântul dumnezeiesc nu s-a unit cu un trup care exista aparte mai dinainte, ci, locuind în pântecele Sfintei Fecioare, şi-a construit, fără ca să fie circumscris în ipostasa Lui, din sângiuirile curate ale pururea Fecioarei, trup însufleţit cu suflet raţional şi cugetător, luând pârga frământăturii omeneşti, şi însuşi Cuvântul s-a făcut ipostasa trupului. În chipul acesta este simultan şi trup : trup al Cuvântului lui Dumnezeu şi trup însufleţit, raţional şi cugetător. Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat. Căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârşit, Acelaşi s-a făcut prin fire om desăvârşit"[999]. Firea umană asumată de Cuvântul lui Dumnezeu nu a avut propria sa ipostasă, ci a existat în ipostasa Fiului lui Dumnezeu. „Dumnezeu Cuvântul întrupat nu a luat nici o fire care se înţelege în chip abstract – căci aceasta nu este întrupare, ci înşelăciune şi aparenţă de întrupare – şi nici pe cea considerată în specie – căci n-a lat toate ipostasurile – ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeaşi cu cea considerată în specie – căci a luat pârga frământăturii noastre. Aceasta n-a existat prin sine însăşi şi n-a fost mai înainte de individ ca să fie luată ca atare de El, ci a fost o fire care a existat în ipostasa Lui. Căci însăşi ipostasa lui Dumnezeu Cuvântul s-a făcut ipostasa trupului, şi, potrivit acesteia, „Cuvântul s-a făcut trup", fără să se schimbe Cuvântul, trupul s-a făcut Cuvânt fără să se modifice trupul, iar Dumnezeu s-a făcut om. Cuvântul este Dumnezeu, şi omul este Dumnezeu, din pricina unirii ipostatice. Prin urmare, este acelaşi lucru a

---

[999] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 2, Bucureşti, 2001, p. 116-117.

spune firea Cuvântului şi firea considerată în individ. Căci prin aceasta nu se indică în sens propriu şi exclusiv nici individul, adică ipostasa, nici comunul ipostaselor, ci firea comună considerată şi studiată în una dintre ipostase"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 11, p. 135-136). „Iar când spunem, după fericiţii Atanasie şi Chiril, că firea Cuvântului s-a întrupat, spunem că Dumnezeirea s-a unit cu trupul. Pentru aceea nu putem să spunem că firea Cuvântului a pătimit, căci nu a pătimit în El Dumnezeirea. Spunem însă că a pătimit în Hristos firea omenească, fără să lăsăm să se înţeleagă toate ipostasele omeneşti, ci mărturisim că Hristos a suferit în firea omenească. Astfel, când spunem „firea Cuvântului", indicăm pe însuşi Cuvântul. Iar Cuvântul posedă şi comunul fiinţei, dar şi particularul ipostasei"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 6, p. 127).

Sf. Ioan Damaschin a dat o formă finală hristologiei pe teren ortodox. Dogmatica acestui Părinte oglindeşte caracterul secolelor precedente. Credinţa este o încuviinţare tainică a învăţăturii incomprehensibile despre Dumnezeu treimic, dogmele Bisericii şi expunerile Părinţilor, împreună cu care multe lucruri sunt susţinute (cinstirea crucii, lemnul crucii, sfinţii, moaştele, icoanele)[1000]. Sf. Ioan Damaschin este un calcedonian profund şi un apărător al învăţăturii despre cele două firi în hristologia sa. „O ipostasă în două firi". Din aceasta în mod necesar urmează că Hristos a avut deci două voinţe naturale şi două energii naturale. Noi nu putem să acceptăm ideea unei singure voinţe, atunci când noi vorbim despre o fire compusă. În formula lui Chiril „O

[1000] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 285-286; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 231.

singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul", termenul trup indică „ființa trupului"[1001]. Unirea celor două firi implică recunoașterea unei singure ipostase. Aici Sf. Ioan Damaschin urmează pe Leonțiu de Bizanț. Într-adevăr, este adevărat că firea nu este ipostasă și nici ființa nu este fără persoană, ci este posibil pentru cele două firi să aibă o ipostasă comună. Trupul lui Hristos nu are altă ipostasă decât aceea pe care o are Logosul, „dar este, dimpotrivă, enipostaziată în aceeași ipostasă". Ipostasa Logosului a devenit ipostasa trupului[1002]. „Dumnezeu Cuvântul întrupat nu a luat nici o fire care se înțelege în chip abstract -, ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeași cu cea considerată în specie -, căci a luat pârga frământăturii noastre. Aceasta n-a existat prin sine însăși și n-a fost mai înainte de individ ca să fi fost luată ca atare de El, ci a fost o fire care a existat în ipostasa Lui. Căci însăși ipostasa lui Dumnezeu Cuvântul s-a făcut ipostasa trupului, și, potrivit acesteia, „Cuvântul s-a făcut trup", fără să se schimbe Cuvântul, trupul s-a făcut Cuvânt fără să se modifice trupul, iar Dumnezeu s-a făcut om"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 11, p. 135). Aceasta este concepția lui Chiril și a lui Leonțiu, dar deoarece termenul „ipostasă" nu corespunde exact cu termenul „persoană", ci indică la fel în mod simplu existența, Sf. Ioan Damaschin vorbește despre „o ipostasă compusă" a lui Hristos. După

[1001] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 286; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 231-232; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 11, București, 2001, p. 135-136.

[1002] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 286; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 232; Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 9, București, 2001, p. 131-132.

cum Hristos este Dumnezeu şi om, aici aparţine Lui existenţa divino-umană separată sau ipostasa[1003]. „Ipostasa Cuvântului lui Dumnezeu înainte de întrupare a fost simplă, necompusă, necorporală, necreată; când s-a întrupat însă a devenit ipostasa trupului, a ajuns compusă din Dumnezeirea pe care o avea dintotdeauna, şi din trupul pe care l-a luat. Ipostasa are însuşirile celor două firi şi este cunoscută în două firi. Din această pricină, aceeaşi unică ipostasă este necreată, în virtutea Dumnezeirii, şi creată, în virtutea omenirii, văzută şi nevăzută"(IV, 5, p. 182). Cu această unitate a ipostasei este implicată participarea reciprocă şi întrepătrunderea celor două firi. „Cuvântul îşi împropriază cele omeneşti – căci ale Lui sunt toate cele ale sfântului Lui trup -, împărtăşeşte corpului cele ale Lui proprii, potrivit modului comunicării însuşirilor, din cauza întrepătrunderii reciproce a părţilor şi a unirii după ipostasă şi pentru că a fost unul şi acelaşi Cel care a lucrat atât cele dumnezeieşti, cât şi pe cele omeneşti în fiecare din cele două forme cu participarea celeilalte"[1004]. Dar această întrepătrundere pleacă din partea firii dumnezeieşti. Voinţa umană a lui Hristos este îndumnezeită, aşa că El voieşte în mod liber ceea ce voinţa dumnezeiască a lui Hristos voieşte. Umanitatea Sa este deci atotştiutoare. Hristos nu cunoaşte vreo preferinţă. Afirmaţia din Luca 2, 52 poate fi înţeleasă ca o revelaţie a înţelepciunii care se afla în El, sau ca o indicare că El a asumat ca progres al Său progresul făcut de firea omenească. Rugăciunile la care se referă în Matei 26, 39 şi 27, 46 sunt în mod simplu pentru instruirea noastră, sau

---

[1003] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, Vol. I, History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 287; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 232.

[1004] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 3, Bucureşti, 2001, p. 120.

făcute pentru altcineva. Firea dumnezeiască nu participă patimile lui Hristos. Aceasta este ilustrat de diferite comparații[1005]. Din unirea ipostatică este dedusă, într-adevăr, însușirea închinării trupului lui Hristos și folosirii termenului de „Născătoare de Dumnezeu", „pentru că acest nume constituie toată taina întrupării" și învață că Hristos realizează mântuirea noastră potrivit celor două firi, dar aceasta nu compensează accentuarea unilaterală a Dumnezeirii în hristologia sa. El este un scriitor serios al dezvoltării doctrinare până în epoca sa, dar nu există motiv pentru lăudarea sincerității și profunzimii concepției lui. Ideile sale au urmat liniile Simbolului de la Calcedon și spiritul său a fost cirilian, dar el nu a reușit să dea proeminență eficientă trăsăturilor valabile ale lui Chiril. El prezintă rezultatul hristologiei grecești, adică Simbolul de la Calcedon care a triumfat, dar el a triumfat în alianță cu Chiril[1006].

[1005] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines, Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 287; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 233. „Trebuie să se știe că spunem : Dumnezeu a suferit în trup, dar în nici un caz (nu spunem) că Dumnezeirea a suferit în trup. Căci dacă atunci când soarele luminează un copac, iar securea taie copacul, soarele rămâne netăiat și impasibil, cu atât mai mult rămâne impasibilă Dumnezeirea impasibilă a Cuvântului unită cu trupul după ipostasă, atunci când trupul suferă! Și după cum dacă cineva varsă apă pe un fier înroșit în foc, unul, adică focul, care are însușirea naturală de a suferi din pricina apei, se stinge, dar fierul rămâne nevătămat, căci nu are însușirea naturală de a se strica din pricina apei, cu atât mai mult suferința nu este proprie Dumnezeirii, singura impasibilă, și cu atât mai mult rămâne depărtată de suferință, atunci când trupul suferea!"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 26, București, 2001, p. 175-176).

[1006] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 287-288; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Die Dogmengeschichte der alten Kirche, p. 233-234; G. Thomasius, Die

Unirea ipostatică constituie un mare mister care depăşeşte înţelegerea noastră. Modul întrupării nu poate fi înţeles de inteligenţa noastră limitată. După cum remarcă Leon cel Mare, raţiunea nu ar explica decât unirea celor două firi într-o singură persoană, dacă credinţa nu şi-ar da asentimentul său. Unire minunată şi care nu are nimic echivalent în natura şi condiţia noastră, ea rămâne unica taină cu adevărat nouă căreia nici o imagine din lumea sensibilă nu poate să-i corespundă şi care se întâlneşte o singură dată în ordinea supranaturală, unirea în Cuvântul întrupat[1007].

De fapt, unirea harului dumnezeiesc cu sufletul credinciosului şi sălăşluirea lui Dumnezeu în el, după cuvântul : „Şi noi vom veni în el şi ne vom face în el locuinţa noastră", nu este substanţială şi ipostatică, ci morală şi accidentală, prin ea credinciosul devine teofor, totuşi niciodată Dumnezeu-Om. Unirea sufletului şi a trupului, de care Părinţii se folosesc foarte adesea ca una din imaginile pentru a elucida taina unirii ipostatice, prezintă numai o analogie îndepărtată, care nu ridică vălul gros. Ea se înţelege în mod satisfăcător, dacă se consideră că, în om, trupul şi sufletul sunt unite într-unul pentru a forma o natură, în timp ce în Dumnezeul-Om cele două firi sunt unite într-o persoană[1008].

În măsura totuşi în care se pleacă de la credinţă sau se admite taina cu o evlavie care nu se clinteşte prin explicaţie, se înţelege foarte repede că unirea ipostatică transcende raţiunea, fără totuşi să se opună ei sau să o

---

christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, I, Erlangen, 1874, p. 391.

[1007] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 128.

[1008] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Ortodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 128.

contrazică. Imutabilitatea lui Dumnezeu este apărată prin această unire minunată. Dumnezeu Cuvântul nu pierde nimic şi nu dobândeşte nimic de la Sine, care ar putea să-l facă mai perfect. Cuvântul s-a făcut om „fără să se schimbe firea Dumnezeirii Lui în fiinţa trupului, şi fără să se schimbe fiinţa trupului în firea Dumnezeirii Lui"(Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 2, p. 117). După cum notează Fer. Augustin, Cuvântul nu s-a schimbat asumând omul, după cum oamenii nu se transformă atunci când ei îmbracă o haină, deşi această adăugare leagă inefabil pe cel asumat de cel care asumă. Firea dumnezeiască, prin asumarea umanităţii, nu a primit o adăugare care o modifică pentru a o face mai perfectă, cum nimic nu se poate adăuga de fapt creaţiei. Dacă desăvârşirea infinită a lui Dumnezeu Cuvântul ar fi fost lezată în vreun fel prin Întrupare, ea ar fi fost de asemenea prin creaţie[1009]. Sf. Ioan Damaschin afirmă : „Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat. Căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârşit, Acelaşi s-a făcut prin fire om desăvârşit. Nu şi-a schimbat firea, nici nu avem o iluzie de întrupare, ci s-a unit după ipostasă în chip neamestecat, neschimbat şi neîmpărţit cu trup însufleţit, raţional şi cugetător, care are în el însuşi existenţa, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară, fără să se schimbe firea Dumnezeirii Lui în fiinţa trupului, şi fără să se schimbe fiinţa trupului în firea Dumnezeirii Lui, şi fără să rezulte o singură fire compusă din firea Lui dumnezeiască şi din firea omenească pe care a luat-o" (Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, III, 2, Bucureşti, 2001, p. 117).

Întruparea nu contrazice nici simplitatea lui Dumnezeu. Firea umană nu intră în firea dumnezeiască ca o întregire, ci dimpotrivă, neavând propria sa ipostasă firea umană

[1009] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 128-129.

este ipostaziată în persoana Cuvântului. Fraza Părinţilor : „o ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu sau a lui Hristos", nu trebuie să se înţeleagă ca şi cum Cuvântul a fost compus din două părţi. În realitate, firea dumnezeiască a Cuvântului, ca şi Cuvântul însuşi, este simplă şi necompusă. Trebuie să se înţeleagă că persoana simplă şi ipostasa necompusă a Cuvântului reuneşte două firi şi numai în relaţie cu aceste două firi ipostasa este compusă. Cu alte cuvinte, ipostasa şi persoana Cuvântului, născut veşnic din Tatăl, nu este rezultatul unirii celor două firi, ci preexistă veşnic şi a luat imuabil în timp firea umană[1010].

Din partea firii umane nu există nici o opoziţie în realizarea acestei uniri minunate. Desigur, în calitate de limitată, firea umană este separată de firea dumnezeiască printr-o distanţă infinită. Dar dacă din punct de vedere uman această distanţă infinită este nelimitată şi inaccesibilă, Dumnezeu infinit, atunci când El vrea poate să treacă acest abis, cu atât mai mult firea spirituală a omului posedă o capacitate de a se uni cu El. Omul a fost creat de Dumnezeu după chipul său şi sufletul său este un duh creat de Duhul lui Dumnezeu[1011]. Faptul că firea umană din acel moment al asumării sale a fost lipsită de propria sa ipostasă şi se găseşte ipostaziată în persoana Cuvântului nu ia nimic din integritatea sa şi din plenitudinea sa, ci dimpotrivă prin unirea sa cu persoana Cuvântului, ea a dobândit o desăvârşire personală mai completă. Ea a avut întreaga desăvârşire şi înălţarea de care firea umană este receptivă şi ea a arătat întru totul omul desăvârşit, acela care a fost creat după chipul

---

[1010] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique, Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 129.
[1011] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique, Tome Second, Chevetogne, 1967, p. 129.

creatorului său şi care progresează fără încetare către o dezvoltare mai perfectă[1012].

Prin hotărârea Sinodului al VI-lea ecumenic de la Constantinopol (681), s-a terminat dezvoltarea şi determinarea dogmei despre persoana lui Iisus Hristos, care s-a continuat în Biserică aşa de mult timp. Învăţătura Sf. Ioan Damaschin a unit în mod sistematic tot ceea ce Sf. Părinţi au învăţat şi au spus mai înainte şi s-a hotărât de Sinoade în această problemă[1013].

Învăţătura Sf. Ioan Damaschin despre persoana lui Iisus Hristos arată că Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, s-a născut din Tatăl mai înainte de veci şi din Fecioara Maria după trup la plinirea vremii, având suflet cuvântător şi raţional. El s-a întrupat în mod adevărat şi s-a făcut desăvârşit după natură şi rămânând Dumnezeu desăvârşit. În persoana teandrică a lui Iisus Hristos sunt două firi, dumnezeiască şi omenească, unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit. Prin Întrupare, firea dumnezeiască a lui Hristos nu s-a prefăcut în fire omenească, nici firea omenească în firea dumnezeiască, ci s-au păstrat ambele firi complete şi neschimbate. În persoana lui Iisus Hristos sunt totodată două lucrări naturale, dumnezeiască şi omenească, şi două voinţe naturale, dumnezeiască şi omenească, doi liberi arbitri, dumnezeiesc şi omenesc, precum şi înţelepciune şi cunoştinţă dumnezeiască şi omenească. Însuşirile naturale proprii celor două firi s-au păstrat neamestecate.

Sf. Ioan Damaschin afirmă în mod clar : „Mărturisind că acelaşi Iisus Hristos, Domnul nostru, este Dumnezeu

---

[1012] P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Second. Chevetogne, 1967, p. 130.

[1013] Arhim. Silvestru, Episcop de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. IV, Iaşi, 2001, p. 75.

desăvârşit şi om desăvârşit, spunem că aceleaşi le are pe toate câte le are Tatăl, afară de nenaştere, şi le are pe toate câte le are Adam cel dintâi, afară de păcat numai, adică : corp şi suflet raţional şi cugetător. Potrivit celor două firi, El are duble însuşirile naturale ale celor două firi : două voinţe naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească; două activităţi naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească; doi liberi arbitri naturali, cel dumnezeiesc şi cel omenesc; şi înţelepciune, şi cunoştinţă atât dumnezeiască, cât şi omenească. Căci, fiind de o fiinţă cu Dumnezeu şi cu Tatăl, voieşte şi lucrează liber ca Dumnezeu; dar fiind de o fiinţă şi cu noi, Acelaşi voieşte şi lucrează liber ca om. Ale Lui sunt minunile, ale Lui sunt şi patimile"[1014]. De aceea când vorbim despre Dumnezeirea lui Hristos nu-i atribuim însuşiri omeneşti, pentru că nu se poate spune că Dumnezeirea este supusă pătimirii sau este creată şi tot la fel trupului, adică omenităţii Sale nu i se atribuie însuşiri dumnezeieşti pentru că nu se poate spune că omenitatea este necreată, dar când este vorba de ipostasă, fie că se numeşte după cele două firi, fie că se numeşte după una din părţi, îi atribuim însuşirile celor două firi, pentru că Hristos, cuprinde ambele firi şi se numeşte Dumnezeu şi om. Sf. Ioan Damaschin pune în evidenţă clar modul comunicării însuşirilor, întrepătrunderea reciprocă, denumită perihoreză. El defineşte astfel modul comunicării însuşirilor. „Când vorbim despre Dumnezeirea Lui, nu-i acordăm Dumnezeirii însuşirile firii omeneşti, căci nu spunem că Dumnezeirea este pasibilă sau creată. De asemenea, nici nu atribuim trupului Lui, adică omenirii Lui, însuşirile Dumnezeirii, căci nu spunem că trupul, adică omenirea, este necreat. Când este însă vorba de ipostasă, fie că o numim după cele două firi, fie că o numim după una din părţi, îi atribuim însuşirile

---

[1014] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 140-141.

celor două firi. Căci Hristos – şi acest nume cuprinde amândouă firile – se numeşte şi Dumnezeu şi om, şi creat şi necreat, şi pasibil şi impasibil. Când este însă numit după una din părţi, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, primeşte însuşirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului, şi este numit Dumnezeu pasibil, Domnul slavei răstignit, nu atât ca Dumnezeu, ci atât că acelaşi este şi om. Şi când este numit om şi Fiu al Omului, primeşte însuşirile şi măririle firii dumnezeieşti : fiu înainte de veci, om fără de început, nu atât ca om şi fiu, ci în atât ca Dumnezeu, Care există înainte de veci şi Care s-a făcut în vremurile din urmă fiu. Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri în virtutea identităţii ipostasei şi întrepătrunderii reciproce. Potrivit acesteia putem spune despre Hristos : „Acesta este Dumnezeul nostru, Care s-a arătat pe pământ şi cu oamenii a petrecut, precum şi : Omul acesta este necreat, impasibil şi necircumscris"[1015]. „Impresia generală care se degajă din învăţătura hristologică a Sf. Ioan Damaschin este aceea a unei învăţături asupra căreia a meditat toată viaţa, reluând-o sub alte forme în multe cărţi şi deducând alte concluzii, ori dezvoltând alte părţi care interesau pe destinatarii noi. De aceea, hristologia rămâne şi centrul Dogmaticii sale, în care a sintetizat învăţătura Sf. Părinţi. Metoda folosită de el a influenţat operele care i-au urmat. Pe drept a fost deci socotit totdeauna „Doctorul Întrupării" în Biserica noastră" (Prof. N. Chiţescu, A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin, în „Ortodoxia", XXVIII(1976), nr. 2, p. 347).

Cele două firi din persoana lui Hristos, rămase perfect întregi, există în El deosebite, pentru că deşi ele sunt neamestecate şi neschimbate, totuşi, ele sunt unite reciproc într-o singură ipostasă, în ipostasa Cuvântului lui

---

[1015] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, Bucureşti, 2001, p. 122-123.

Dumnezeu. Firea dumnezeiască şi firea omenească sunt cu adevărat in ipostasa lui Hristos, pentru că Unul şi Acelaşi ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut ipostas al celor două firi. Astfel, firea omenească nu are ipostasul său propriu, ci este enipostaziată în ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Învăţătura despre comunicarea însuşirilor este mărturisită atât Biserica Răsăriteană cât şi de Biserica Apuseană. Contribuţia Sf. Ioan Damaschin la aprofundarea şi explicarea dogmei hristologice a fost decisivă pentru Biserica Ortodoxă Răsăriteană.

După secolul al VII-lea productivitatea şi originalitatea teologică a Bisericii greceşti a cedat unui tradiţionalism principial. Un compilator al Tradiţiei dogmatice a Sfinţilor Părinţi a fost Sf. Ioan Damaschin, născut la Damasc, un chip tipic cu o istorie a unei activităţi deosebite. Lucrarea sa dogmatică cea mai importantă a fost „Izvorul cunoştinţei”, în trei părţi, cu o expunere sistematică a temelor centrale de învăţătură ca rezumat al expunerilor corespunzătoare ale Sinoadelor ecumenice şi ale Sf. Părinţi ai Bisericii. Prin aceasta el a influenţat învăţătura despre Dumnezeu şi despre Treime, învăţătura despre predestinaţie şi hristologia. Lucrarea sa a influenţat teologia apuseană după secolul al XII-lea prin mijlocirea preciziei teologice şi Tradiţiei patristice[1016].

Pentru dogme în sensul cel mai strâns, Sf. Ioan Damaschin este dogmatistul desăvârşit a Bisericii Ortodoxe. El a găsit formula sa perfectă în legătura cu capadocienii, în Ortodoxia secolului al VI-lea, propriu zis, prin aristotelismul său, înrudit cu Leonţiu de Bizanţ şi în Sf. Maxim Mărturisitorul, la care se referă totuşi în mod

---

[1016] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 202; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Auflage, Halle, 1906, p. 323.

izolat asupra predecesorilor săi. În învăţătura despre Treime a pus accent mai puternic pe unitatea lui Dumnezeu. Sfântul Duh după Sf. Ioan Damaschin purcede numai de la Tatăl, dar de asemenea prin Fiul. Hristologia Sf. Ioan Damaschin este de asemenea o dezvoltare scolastică primită a diotelismului lui Leonţiu de Bizanţ. De la acesta provine enipostazierea. Sf. Ioan Damaschin învaţă perihoreza reciprocă a celor două firi[1017].

Contribuţia Sf. Ioan Damaschin în domeniul hristologiei, pe baza definiţiei dogmatice de la Calcedon interpretate de Sf. Chiril al Alexandriei, a constat din precizarea terminologică a neocalcedonianismului împotriva monoenergismului şi monotelismului. El a accentuat unitatea ipostasului lui Hristos în două firi, două energii şi două voinţe, dar prin aceasta ipostazierea firii umane în ipostasa lui Dumnezeu Logosul. El a denumit relaţia celor două firi ca întrepătrundere reciprocă, perihoreză, la care fireşte Dumnezeirea domină, o comunicare reciprocă adevărată a însuşirilor (communicatio idiomatum)[1018].

Astfel, controversa hristologică a durat mai mult decât controversa trinitară. Totuşi, dacă în Istoria Dogmelor scopul nu este numai acela al definirii anumitor dogme, ci de asemenea acela al acceptării lor, deosebirea dintre cele două nu este foarte mare. În acest caz numai forma în care Biserica a trăit prin dogma pe care ea a definit-o este diferită. Fer. Augustin, de exemplu, a urmat în subtilitate dogma trinitară şi a apărat-o împotriva înţelegerilor eronate fără să provoace un conflict. În cazul dogmei

---

[1017] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl., Halle, 1906, p. 323-324.

[1018] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 203; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl., Halle, 1906, p. 324.

hristologice acelaşi proces de subtilitate şi demarcaţie a fost uşor plasat. Înainte de toate, totuşi, deciziile de bază în controversa trinitară şi definiţiile hristologice de la Calcedon sunt asemănătoare între ele. Ceea ce s-a încercat a fost reformularea şi mărturisirea credinţei moştenite din creştinism faţă de problemele care au fost ridicate[1019]. Contribuţia Sf. Ioan Damaschin în domeniul hristologiei a constat în expunerea cu fidelitate a Dogmei de la Calcedon şi în sistematizarea învăţăturii dogmatice a Bisericii. El a aprofundat explicaţiile hristologice ale lui Leonţiu de Bizanţ şi ale Sf. Maxim Mărturisitorul prin puncte de vedere proprii. Firea umană a lui Hristos este enipostaziată în ipostasa Cuvântului lui Dumnezeu şi îşi păstrează proprietăţile sale naturale. Prin definirea dogmatică a comunicării însuşirilor ca o consecinţă a unirii ipostatice, Sf. Ioan Damaschin a explicat şi aprofundat dogma unirii ipostatice.

[1019] B. Lohse, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980, p. 98-99. R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997, p. 307; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 203.

Bibliografie.

Adam, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I. Die Zeit der Alten Kirche, Göttingen, 1986.

d' Alès, A., Le Dogme de Nicée, Paris, 1926.

d' Alès, A., Le Dogme d'Ephèse, Paris, 1931.

Andresen, Carl (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982.

Andresen, Carl, Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung, in Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982, p. 1-98.

Andresen, Carl, Ritter, Adolf Martin, Geschichte des Christentums, I, Stuttgart, 1993.

Apologeţi de limbă greacă. Traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr T. Bodogae, Pr. Prof. Dr Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr D. Fecioru, Bucureşti, 1997.

Apologeţi de limbă latină. Traducere de Prof. Dr Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu. Introducere, note şi indici de Prof. Dr N. Chiţescu, în « Părinţi şi scriitori bisericeşti », 3, Bucureşti, 1981.

Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prf. Dumitru Stăniloae, în "Părinţi şi scriitori bisericeşti", 15, Bucureşti, 1987.

Aulén, Gustaf, Dogmhistoria, 2. uppl., Stockholm, 1927.

Aulén, Gustaf, Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden, Uppsala, 1941.

Balanos, D., Introducere în Istoria Dogmelor, Atena, 1919.

Bardy, Gustave, Clément d'Alexandrie, Paris, 1926.

Bejan, Serghie, Dogma Sf. Treimi în concepția creștinismului. Studiu dogmatico-istoric, Chișinău, 1930.

Bettenson, Henry (Ed.), The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1974.

Bettenson, Henry (Ed.), The Later Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Cyril of Jerusalem to St. Leo the Great, London, New York, Toronto, Oxford University Press, 1974.

Boroianu, Dr Dimitrie, Istoria Dogmelor Bisericii creștine ortodoxe de Răsărit, București, 1893.

Camelot, Pierre-Thomas, Ephesus und Chalcedon, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Mainz, 1963.

Canev, Arhim. Silvestru – Episcop de Canev, Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor), Vol. III, București, 2001.

Căciulă, Pr. Dr Olimp, Hristologia Sf. Ioan Damaschin după Tratatul despre cele două voințe, București, 1938.

Chiricescu, Constantin, Istoria Dogmelor, București, 1892.

Sf. Chiril al Alexandriei, Scrieri. Partea a treia. Despre Sfânta Treime. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr Dumitru Stăniloae, în „Părinți și scriitori bisericești", 40, București, 1994.

Chițescu, Prof. Nicolae, Dogmă și viață creștină, în „Studii Teologice", VI(1954), nr. 1-2, p. 39-64.

Chițescu, Prof. Nicolae, Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă, în „Mitropolia Banatului", VIII(1958), nr. 7-9, p. 259-296.

Chițescu, Prof. Nicolae, A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin, în „Ortodoxia", XXVIII (1976), nr. 2, p. 305-348.

Chițescu, Prof. Nicolae, O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul, în „Ortodoxia", 1965, nr. 1, p. 295-307.

Clement Alexandrinul, Scrieri. Vol. 2. Stromatele, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, în „Părinți și scriitori bisericești", București, 1982.

Daniélou, Jean, Origène, Paris, 1948.

Denzinger, H., Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitiónum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965.

Elert, Werner, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Phanar und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, Berlin, 1957.

Farantos, Megas, Bemerkungen zur Trinitäts- und Geisteslehre des Glaubensbekenntnisses von Nikäa-Konstantinopel, în „Les études théologiques de Chambésy", Genève, 1982, p. 235-257.

Gonzales, Justo L., A History of Christian Thought. Volume I. From the Beginnings to the Council of Chalcedon, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1970.

Grane, Leif, Kristendomen i historien, Koebenhavn, 1997.

Grillmeier, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, Freiburg, Basel, Wien, 1979.

Hahn, A., Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche, Hildesheim, 1962.

Halleux, A. de, La définition christologique a Chalcédoine, în « Revue théologique de Louvain », 7(1976), p. 3-23.

Hardy, Edward R. (Ed.), Christology of the Later Fathers, Philadelphia, 1954.

Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I-III. 5. Aufl., Tübingen, 1931-1932.

Harnack, Adolf von, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1905.

Harnack, Adolf von, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893.

Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995.

Hägglund, Bengt, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 1. uppl., Lund, 1956.

Hägglund, Bengt, Teologins historia. En doghmhistorisk översikt, 4. uppl., Lund, 1971.

Hefele, Charles Joseph, Histoire des Concilies d'après les documents originaux, Tome II. Deuxième partie, Paris, 1908.

Holl, Karl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern, Tübingen, 1904.

Karmiris, Ioan, Dogmă, Dogmatică, Istoria Dogmelor, Atena, 1937.

Karmiris, Ioannis, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Editio Secunda, Atena, 1960.

Karmiris, John, The Second Ecumenical Council and its Credo, în "Les Etudes théologiques", Genève, 1982, p. 193-197.

Köhler, Walther, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewüsstseins, Zürich, 1938.

Klee, Henri, Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens. Tome premier, Paris, 1848.

Lebreton, Jules, Histoire du Dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée. Tome II. De Saint Clément a Saint Irénée, Paris, 1928.

Lietzmann, Hans, Histoire de l'Eglise ancienne. I. Les commencements, Paris, 1936.

Lohse, Bernhard, A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present, Philadelphia, 1980.

Lohse, Bernhard, Epochen der Dogmengeschichte, 5. Aufl., Stuttgart, Berlin, 1983.

Loofs, Friedrich, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Leipzig, 1887.

Loofs, Friedrich, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S., 1906.

Loofs, Friedrich, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte, Leipzig, 1924.

Loofs, F. und K. Aland, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 7. Aufl., Tübingen, 1968.

Meyendorff, John, Hristos în gândirea creştină răsăriteană. Traducere din limba engleză de Pr. Prof. Niculai Buga, Bucureşti, 1997.

Milaş, Dr Nicodim, Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii. Vol. I. Partea I. Traducere făcută de Uroş Kovincici şi Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930.

Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en francais par F. Nau, avec le concurs de R. P. Bedjan, Paris, 1910.

Neuner, Joseph, Ross, Heinrich, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Regensburg, 1971.

Nolte, Joseph, Dogma in Geschichte, Freiburg, 1941.

Nygren, Anders, Eros och Agape, Stockholm, 1966.

Origen, Scrieri alese. Partea a treia. Peri arhon (Despre principii). Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, Bucureşti, 1982.

Origen, Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus. Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, în ”Părinţi şi scriitori bisericeşti”, 9, Bucureşti, 1984.

Ortiz de Urbina, I., Das Symbol von Chalkedon, sein text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, în A. Grillmeier, H. Bacht, Das Konzil von Chlakedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Würzburg, 1951, p. 398-418.

Ortiz de Urbina, I., Nicée et Constantinople, Histoire des Conciles oecuméniques, I, Paris, 1963.

Popescu, T. M., Curs de Istoria Dogmelor, Bucureşti, 1930.

Radler, Aleksander, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Andra upplagan, Lund, 1995.

Rahner, Karl, Lehmann, Karl, L'historicité de la transmission, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut", 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation, Paris, 1969, p. 317-386.

Rahner, Karl, Lehmann, Karl, Kérygme et Dogme, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut". 3. L'Eglise et la transmission de la Révélation, Paris, 1969, p. 183-283.

Ritter, Adolf Martin, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Göttingen, 1982, p. 99-283.

Rondet, Henri, Histoire des Dogmes, Paris, 1970.

Schwane, Joseph, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster, 1862.

Schwane, Joseph, Histoire des Dogmes. Période anténicéene. Traduction de l'Abbé P. Belet. Tome I, Paris, 1903.

Schwane, Joseph, Histoire des Dogmes. Période patristique (325-787). Traduction de l'Abbé A. Degert. Tome II, Paris, 1903.

Scheffczyk, L., Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut". 5. Dieu et la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 211-300.

Schneemelcher, Wilhelm, Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100 Geburtstag Adolf von Harnack, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 48, Tübingen, 1951, p. 63-89.

Schwartz, Edwardus (Ed.), Acta Conciliorum Oecumenicorum. Band II, Berlin, 1927.

Smulders, P., Développement de la Christologie dans le dogme et le magistere, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut". 10. Christologie dans le Nouveau Testament et le Dogme, Paris, 1974, p. 237-350.

Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band : Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter, 3. Aufl., Erlangen und Leipzig, 1922.

Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band : Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, 3. Aufl., Erlangen und Leipzig, 1923.

Seeberg, Reinhold, Text-book of the History of Doctrines. Vol. I. History of Doctrines in the Ancient Church, Oregon, 1997.

Spassky, A, Istoria învăţăturii dogmatice în epoca Sinoadelor ecumenice. Vol. I. Problema trinitară, în limba rusă, Sergheiev Posad, 1906.

Staats, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt, 1996.

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, Definiția dogmatică de la Calcedon, în „Ortodoxia”, III(1951), nr. 2, p. 295-440.

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, Hristologia Sinoadelor, în „Ortodoxia”, XXVI (1974), nr. 4, p. 573-580.

Thomasius, Gottfried, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Zweite Auflage, Erlangen, 1898.

Tixeront, Jean, Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne. Vol. I. La Théologie anténiceene, Paris, 1924; Vol. II. De Saint Athanase a Saint Augustin (318-430), Paris, 1924; Vol. III. La fin de l'age patristique (430-800), Paris, 1928.

Trembelas, Panagiotis N., Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Tome Premier. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O.S.B., Chevetogne, 1966.

Vogel, Heinrich, Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie, Berlin, 1963.

Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. I. Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche, Berlin und Leipzig, 1928.

Cuprins

ISBN 973-8143-87-X
ISBN 973-8143-88-8